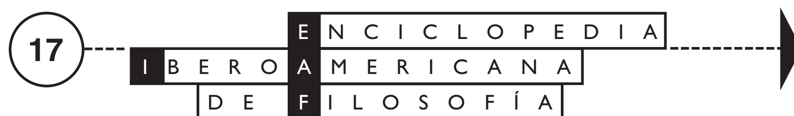
17

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Concepciones de la Metafísica

Edición de
Jorge E. Gracia

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas



CONCEPCIONES DE LA METAFÍSICA

Edición: Jorge E. Gracia

EDITORIAL TROTTA

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN: 978-84-81-64276-6

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Supenor de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Cuenta también con la ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Jorge J. E. Gracia

La supervivencia de la metafísica es uno de los hechos más sorprendentes en la historia de la filosofía, pues desde su origen la metafísica se ha visto sujeta a numerosos y violentos ataques. En efecto, en diversos momentos de su historia pareció que se le había dado el *coup de grâce*. Pero la disciplina siempre se ha recuperado.

Los ataques en contra de la metafísica han tenido diferentes motivos. Algunos han sido inspirados por una actitud escéptica en contra del conocimiento en general. Éste es el tipo de ataque que encontramos en la Grecia antigua, cuando los sofistas rechazaron la certeza del conocimiento. Sus objeciones no estaban dirigidas en contra de la metafísica en sí, pues la disciplina no se había desarrollado todavía como una empresa distinta; sus ataques estaban dirigidos en contra de la posibilidad de todo conocimiento. Escépticos como Gorgias pusieron en duda las bases mismas de la ciencia, socavando todo intento de desarrollar lo que más tarde se llamaría metafísica.

El ataque escéptico no tuvo un éxito duradero, sin embargo. Del propio medio sofista salió Sócrates, quien, fundamentado en una reconocida ignorancia, preparó el camino para una de las teorías metafísicas más influyentes en la historia, la doctrina platónica de las formas. En efecto, fue un discípulo de Platón, Aristóteles, el primero que trató de distinguir la metafísica de otras disciplinas del conocimiento, y fue el editor de la obra de Aristóteles, Andrónico de Rodas, el que la bautizó como tal.

Durante la Edad Media los ataques en contra de la metafísica se llevaron a cabo por otras razones. La preocupación fundamental de la Edad Media era la relación de los seres humanos con Dios y la comprensión de lo que se consideraba como la revelación de los planes divinos para la humanidad. En este contexto, era de esperar que una empresa basada exclusivamente en facultades naturales se

estimara por lo menos como subalterna a la preocupación fundamental de la época. Pero eso no fue todo. A la metafísica, como a todo conocimiento no religioso, se le tenía desconfianza, porque las doctrinas de algunos de los que la practicaban parecían estar en conflicto con las doctrinas teológicas basadas en la revelación divina. La oposición en contra de todo conocimiento secular alcanzó extremos muy altos durante varios períodos de esa época. Pedro Damiano, por ejemplo, acusó al diablo de haber inventado la gramática porque ella hace posible la declinación del término *deus* en plural. Otras críticas fueron menos absurdas, pero por esa misma razón resultaron más perjudiciales para el futuro de todo conocimiento no teológico en general, y de la filosofía y la metafísica en particular. Las cuidadosas objeciones de Buenaventura contra todo conocimiento distinto de la revelación divina, y su intento de reducir todas las ciencias a la teología, amenazaron seriamente la empresa metafísica. Y lo mismo se puede decir de los autores de finales del Medievo, que contraponían la certeza de la fe a la mera probabilidad de la razón.

El ataque religioso en contra de la metafísica, como el de los escépticos de la antigüedad, falló. La oposición surgió entre los propios pensadores religiosos. Autores como Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto no sólo defendieron la empresa metafísica, escribieron extensamente sobre la naturaleza de la disciplina y sobre muchos otros tópicos metafísicos, sino que desarrollaron teorías metafísicas que influyeron en muchas generaciones de filósofos futuros y contribuyeron, en los siglos xiii y xiv, a un verdadero renacimiento de la disciplina.

El auge del empirismo en el período moderno produjo un ataque de otro tipo. Si todo el conocimiento tiene por fundamento la experiencia y la metafísica, como muchos habían insistido, procede *a priori*, entonces la metafísica no puede considerarse propiamente conocimiento. El programa de empiristas como Hume parecía implicar la destrucción de la empresa metafísica.

Pero a Hume le sucedió Kant, quien adoptó como uno de sus objetivos precisamente el establecimiento de la metafísica sobre una base más firme. Su defensa ante el ataque empirista fue encontrar un lugar para la disciplina en el descubrimiento de las estructuras conceptuales que constituyen las condiciones necesarias del conocimiento. De manera que la metafísica, considerada muerta por muchos, renació de sus cenizas como el ave fénix, aunque en esta ocasión bajo una forma diferente. En efecto, la respuesta que Kant da a Hume inicia uno de los períodos históricos más ricos en especulación metafísica.

El siglo XIX produjo otro ataque en contra de la metafísica, esta vez inspirado en el crecimiento y éxito de las ciencias naturales. El positivismo de este siglo consideraba el método experimental de las

ciencias naturales como paradigmático de todo conocimiento y, por lo tanto, rechazaba conclusiones basadas en métodos que no se ajustaban a él. Ahora bien, como muchos metafísicos postkantianos de la época practicaban la disciplina al margen de la observación, los positivistas rechazaron sus teorías, considerándolas anticientíficas. Por otro lado, los positivistas también perseguían fines prácticos; su objetivo no era sólo teórico, sino que incluía además el desarrollo y el progreso de la sociedad. Dentro de este esquema, la metafísica, con sus fines puramente teóricos y su método especulativo, se percibía como un obstáculo. El ataque de los positivistas fue eficaz porque se ajustaba a necesidades y deseos pragmáticos.

Sin embargo, la rebelión en contra de la ola antimetafísica positivista no tardó mucho. La decadencia del positivismo del siglo xix se debió en parte a los ataques del positivismo contra los valores éticos y estéticos. En su intento de reducir todo discurso al discurso científico, el positivismo buscaba reducir la ética y la estética a la psicología empírica, y no dejaba lugar en sus esquemas para conceptos como la libertad humana y el yo. Aun entre aquellos pensadores que habían sido formados en el positivismo, hubo algunos que encontraron esta perspectiva demasiado limitada y, eventualmente, se rebelaron contra ella. El resultado fue el retorno a la metafísica, pero esta vez a una metafísica de la vida, de lo humano y de los valores.

Uno de los ataques más reciente en contra de la metafísica se ha basado en ciertas teorías semánticas. Como resultado de las ideas importantes —algunos dirían revolucionarias— de Frege y otros se ha establecido en este siglo una fuerte conexión entre el significado del lenguaje y las condiciones de verdad. Esto, añadido a un renovado énfasis empirista, preparó el terreno para la teoría verificacionista del significado. Según esta teoría, propuesta y popularizada por los positivistas lógicos, la condición del significado es la verificación empírica, de manera que cualquiera oración que no sea verificable empíricamente no tiene sentido. Naturalmente, esta doctrina tiene consecuencias devastadoras para la metafísica, pues la gran mayoría de las oraciones metafísicas no son verificables en términos empíricos. Juzgadas por este criterio, las oraciones metafísicas no tienen sentido y, por consiguiente, la metafísica deja de ser una empresa legítima.

El ataque de los positivistas lógicos en contra de la metafísica ha tenido una influencia poderosa en la tradición filosófica angloamericana. Aun cuando la concepción verificacionista del significado fue inmediatamente criticada y, en última instancia, rechazada por los miembros de las corrientes filosóficas más influyentes en el mundo filosófico angloamericano, el impacto del ataque semántico en contra de la metafísica continúa teniendo repercusiones hasta nuestros días.

El primer intento importante de revivir la metafísica en la tradición angloamericana lo hizo P. F. Strawson, entre otros. Strawson mantiene que hay dos tipos de metafísica, una legítima y otra ilegítima. A la última la llama revisionista porque tiene como objetivo cambiar nuestra manera de pensar sobre el mundo o, como nos dice, «producir una estructura mejor [de nuestro pensamiento] sobre el mundo». La metafísica descriptiva, por el contrario, «se contenta con describir la estructura actual de nuestro pensamiento sobre el mundo»[1]. Ejemplos de metafísicos revisionistas son Descartes, Leibniz y Berkeley; ejemplos de metafísicos descriptivistas son Aristóteles y Kant. La concepción de Strawson de la metafísica es muy diferente de la que tenían sus predecesores y constituye un paso importante hacia la legitimación de la disciplina entre los miembros de la tradición filosófica angloamericana. En años recientes, debido a la influencia, entre otros, de Strawson, la metafísica ha venido a ser una ocupación regular de los filósofos analíticos, aunque en general se acercan a ella desde una perspectiva lingüística y semántica. Una vez más, la metafísica ha renacido de sus cenizas, aunque con una vestimenta diferente.

Otro ataque reciente e importante en contra de la metafísica viene de los postmodernistas. Sus raíces se remontan a Kant y el historicismo del siglo pasado, pero es en Heidegger en quien encontramos la fuente inmediata. El círculo hermenéutico, tal como lo formula Heidegger entre otros, implica que el conocimiento depende del lenguaje, y como el lenguaje es culturalmente relativo y contextúal, tal conocimiento no puede trascender la cultura y el lenguaje. Algunos han ido más allá, manteniendo que todo conocimiento, incluyendo el conocimiento metafísico, es ideológico y refleja el intento de ciertos grupos de dominar y reprimir a otros. De aquí provienen las acusaciones de que la metafísica ha sido una creación occidental para explotar las culturas no occidentales, y que la razón, como se entiende en Occidente, es una invención de varones blancos para mantener su hegemonía sobre las mujeres y los varones de otras razas. La metafísica se concibe como un instrumento más en la lucha entre los grupos que buscan el poder. Esto legitima las llamadas que se hacen para acabar con la disciplina.

Sin embargo, aun desde dentro de los grupos que desarrollan esta oposición radical, encontramos intentos de rehabilitación de la disciplina, si bien bajo aspectos diferentes. Y no sólo esto, sino también una preocupación continua por la metafísica y su posibilidad. La obra de Habermas, por ejemplo, es testimonio de esta inclinación, y aun los postmodernistas más radicales, como Derrida, oca-

1. Strawson, P. F. (1989), *Individuos. Ensayos de metafísica descriptiva,* Taurus, Madrid, 1989, prefacio.

sionalmente y a regañadientes, aceptan la inevitabilidad de la disciplina.

Vale la pena mencionar que muchos de los ataques en contra de la metafísica no han sido teóricos. Los ataques teóricos han sido frecuentemente acompañados de medidas represivas con las cuales se ha tratado de suprimir la práctica de la disciplina. Existen muchos ejemplos históricos de este fenómeno. En la Edad Media, por ejemplo, se condenaron repetidamente opiniones y obras que se consideraban peligrosas para la ortodoxia comúnmente aceptada. Estas condenas no fueron siempre declaraciones teóricas; con frecuencia implicaban la prohibición de la enseñanza de opiniones y libros que se consideraban peligrosos. En algunos casos se revocaron licencias para enseñar y se silenciaron las voces de desacuerdo. Otro ejemplo explícito lo encontramos en el siglo xix en el intento de los positivistas de prohibir la enseñanza de la metafísica y otras disciplinas «no científicas» en la escuela secundaria. Estos intentos no siempre fructificaron en sociedades democráticas, donde era costumbre aceptar diferentes puntos de vista, pero en las sociedades controladas políticamente por minorías opresoras, los esfuerzos de los positivistas tuvieron mucho éxito. En países como México, por ejemplo, donde dominaba un régimen totalitario, el estudio de la metafísica durante el auge positivista fue efectivamente suprimido.

Claramente, pues, la metafísica siempre ha renacido a pesar de todos los obstáculos que se le han opuesto y no hay duda de que lo seguirá haciendo. Pero ¿cuál es la razón?, ¿por qué sucede que a pesar de todos los ataques y vicisitudes que ha sufrido a través de su historia no sólo renace sino que frecuentemente surge con nuevo vigor? Una respuesta bien conocida a esta pregunta es que la metafísica es una disposición natural del ser humano. Como nos dice Kant en *sus Prolegómenos:* «Que el espíritu humano abandone alguna vez las especulaciones metafísicas tiene tan poca probabilidad como que dejemos de respirar por completo, para no respirar aire impuro». Aun cuando lo que consigamos con la metafísica sea algo indeseable, no la podemos abandonar. Y no la podemos abandonar precisamente porque las cuestiones que se plantean en la metafísica son las cuestiones más fundamentales que se pueden plantear, pues tienen que ver con el fundamento mismo de nuestra experiencia. Abandonarlas es impensable, aun cuando nunca encontremos soluciones completamente satisfactorias para ellas.

Muy bien, pero ¿qué es la metafísica? No hay esperanza de encontrar una respuesta satisfactoria para la pregunta de por qué sobrevive algo que no se sabe muy bien qué es. Ésa es la pregunta que los artículos de este volumen tratan de responder. Naturalmente, la variedad de respuestas hace la tarea difícil, de manera que para facilitarla se ha adoptado una organización histórica. Comenzamos con

Platón y terminamos con la metafísica analítica de hoy. Aunque todos los autores que se tratan y las corrientes filosóficas que se examinan han tenido gran influencia en la concepción de la disciplina, no todos han presentado sus ideas sobre ella explícitamente. Esto quiere decir que en algunos casos los artículos de este volumen se han tenido que limitar a ilustrar concepciones particulares de la disciplina más que a exponer concepciones explícitamente propuestas por los autores en cuestión.

Termino agradeciéndoles a los autores de los artículos su participación en este proyecto y la paciencia que han tenido con un proceso que ha resultado ser más largo de lo anticipado. Además, quiero hacer público mi aprecio por las sugerencias que recibí de Ezequiel de Olaso, un gran amigo que ya no está con nosotros, Osvaldo Guariglia, Fernando Salmerón y Leonardo Zaibert. Con Mercedes Torrevejano estoy en deuda no sólo por sus invalorables consejos y sugerencias sobre el volumen en general, sino también por una lectura perspicaz y crítica del Prólogo, la Introducción y el trabajo sobre Suárez.

CONCEPCIONES DE LA METAFÍSICA

Jorge J. E. Gracia

Dentro del tema general «concepciones de la metafísica» se pueden incluir diversos tópicos. Algunos de ellos son lógicos, mientras que otros son metafísicos, epistemológicos y semánticos. Para mantener la claridad en su exposición y entender sus interrelaciones, nos conviene distinguirlos inicialmente. Las siguientes oraciones nos ayudarán a establecer su distinción:

1) El concepto «esposa» es equivalente a los conceptos de «mu jer» y «casada» tomados conjuntamente.

2) Una esposa es una mujer casada.

3) Se sabe que alguien es una esposa cuando se sabe que es una mujer casada.

4) El término «esposa» significa mujer casada.

Estas oraciones dicen cosas muy diferentes. La primera tiene que ver con los conceptos; presenta un análisis del concepto de «esposa» en los conceptos de «mujer» y «casada». Lo mismo se podría expresar de forma diferente diciendo que la intensión de «esposa» se analiza en términos de las intensiones de «mujer» y «casada». La oración no pretende referirse a cosas, objetos o realidades; no tiene que ver con el conocimiento y no hace alusión al significado.

La segunda oración difiere de la primera en cuanto que trata sobre esposa, sea lo que sea, y no sobre el concepto de «esposa». 1) provee un análisis de un concepto en términos de otros conceptos, pero 2) no dice nada sobre los conceptos; 2) concierne a las esposas y especifica las condiciones que hacen que alguien sea una esposa. Esas condiciones son condiciones de la manera en que lo que describe la oración es, y no de las relaciones de un concepto con otros conceptos, como era el caso de 1). «Mujer» y «casada» no se toman

como conceptos en términos de los cuales el concepto de «esposa» ha de analizarse, sino como condiciones de ser esposa. Nótese también que, al igual que 1), 2) no trata del conocimiento que tenemos de lo que es ser una esposa o de las condiciones de ser una esposa; 2) no contiene ninguna información epistémica. Y lo mismo se puede decir sobre su información semántica, pues 2) no dice nada sobre el significado. En efecto, la oración no trata sobre la palabra «esposa» o sobre su significado, sino sobre lo que es ser una esposa.

La oración 3), en contraste con 1) y 2), tiene que ver con las condiciones relativas a saber que alguien sea una esposa. Como tal, estas condiciones funcionan como criterios de identificación que a su vez funcionan como causas del conocimiento de la cosa en cuya identificación se usan y no como causas de la cosa en cuestión. Estos criterios no se pueden identificar con el significado, ya que no tienen que ver con una palabra, sino con el conocimiento de la cosa de la que trata la oración, o sea, de una esposa.

Finalmente, 4) difiere de 1), 2) y 3), en que trata sobre el significado de una palabra; 4) no dice nada sobre el concepto «esposa», sobre el ser una esposa, o sobre cómo podemos identificar a una esposa; sólo dice que el término «esposa» significa «mujer casada». En suma, la oración describe una relación semántica entre una palabra y su significado.

El que estas cuatro oraciones expresen cosas muy diferentes quiere decir que en principio sus valores de verdad son independientes unos de otros. Esto se ve claramente cuando las oraciones se traducen en fórmulas más precisas:

la) χ es el concepto de «esposa» si y sólo si x es equivalente a los conceptos de «mujer» y «casada» tomados en conjunto.

2a) χ es una esposa si y sólo si χ es una mujer casada.

3a) χ se conoce como esposa si y sólo si χ se conoce como mujer casada.

4a) «x» significa esposa si y sólo si «x» significa mujer casada.

En todas estas oraciones χ se identifica con algo diferente: en *la)* con un concepto, en *2a)* con una esposa cualquiera, en *3a)* con algo conocido y en *4a)* con una palabra. Si la referencia de «x» en cada oración es diferente, entonces los significados de las oraciones deben ser también diferentes.

Estas cuatro oraciones ilustran la diferencia entre tópicos lógicos, metafísicos, epistemológicos y semánticos. Con esto no quiero decir que estas oraciones sean ejemplos de las oraciones que encontramos en la lógica, la metafísica, la epistemología y la semántica y que, por lo tanto, nos den la pauta de las distinciones entre

estas disciplinas del conocimiento[1]. En efecto, está claro que una oración como la 2) no la encontramos en la metafísica, sencillamente porque la metafísica no define cosas como esposa. En metafísica se habla más bien del ser, la sustancia, etc. No obstante, 2) nos revela, en un contexto de lenguaje común, un aspecto importante del discurso metafísico en contraste con el lógico, el epistemológico, y el semántico: 1) revela este aspecto lógico, porque dice algo sobre las relaciones entre los conceptos; 2) nos revela un aspecto metafísico porque dice algo sobre lo que son las cosas; 3) dice algo sobre nuestro conocimiento y, por tanto, revela una dimensión epistemológica, y 4) dice algo sobre el significado de las palabras y, por tanto, manifiesta una dimensión semántica. Nótese, sin embargo, que la noción de lógica que uso aquí no es la noción común de lógica formal o informal. La lógica formal o informal tiene que ver con el razonamiento y, por tanto, concierne a la metodología. La lógica, en el sentido en que uso el término aquí, no tiene nada que ver con la metodología o el razonamiento: es una rama de la filosofía que trata sobre las relaciones entre los conceptos. Esto es lo que los filósofos quieren decir cuando se refieren a «la lógica de los términos o los conceptos». Este uso es común en la historia de la filosofía y ha sido adoptado por muchos filósofos en este siglo[2].

En principio es posible argüir que la distinción entre las oraciones mencionadas es meramente aparente, el resultado quizás de la gramática superficial; debajo de la superficie estas oraciones son equivalentes. Por ejemplo, es posible argüir que 2) es una versión elíptica de una o más de las otras oraciones. En efecto, algunos filósofos argüirían que 2) hay que entenderla como 1), de manera que lo metafísico termina reduciéndose a lo lógico. Otros argüirían que 2) es reducible a 3), en cuyo caso lo metafísico termina reduciéndose a lo epistemológico. Y algunos propondrían que 2) se reduzca a 4), arguyendo que lo metafísico no es más que lo semántico. Pero estas reducciones son interpretaciones que se apoyan en teorías definidas y no se deben aceptar a no ser que se adopten las teorías en cuestión. La dimensión metafísica del conocimiento debe comenzar tomando nuestro lenguaje y su significado en su sentido más ordinario. Las interpretaciones y los análisis teóricos que involucran reducciones o cambios en ese significado deben venir sólo más tarde, como resultado de los argumentos que muestran lo inadecuado de la manera ordinaria de entender el lenguaje que usamos. No debemos comenzar con tales análisis, pues entonces perderíamos los da-

1. Trato sobre la naturaleza de la metafísica en *Metaphysics: Is It About Words, Concepts, or Things?*, en prensa.

2. Cf. C. D. Broad, «Critical and Speculative Philosophy», en J. H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy*, pp. 75-100 (London: Allen & Unwin, 1953).

tos mismos con los que tenemos que comenzar. *Prima facie* es más razonable tomar 1), 2), 3) y 4) como oraciones que ilustran un aspecto de la diferencia entre el discurso lógico, el metafísico, el epistemológico y el semántico.

Además se podría argüir que, a pesar de que 2) se pueda entender lógica, epistémica y semánticamente, puede haber también una manera metafísica de entenderla, y ninguna de estas formas de entenderla es equivalente, *prima facie,* a las otras. Considérese, entonces:

2) Una esposa es una mujer casada.

Y considérense las siguientes maneras de entenderla:

2a) Las condiciones necesarias y suficientes de la intensión de «esposa» se dan en las intensiones de «mujer» y «casada» tomadas juntas.

2b) Las condiciones necesarias y suficientes del *ser* esposa son el *ser* una mujer casada.

2c) Las condiciones necesarias y suficientes del saber que algo es una esposa son *saber* que es una mujer casada.

2d) Las condiciones necesarias y suficientes para que «esposa» sea el *nombre* de esposa es que *signifique* mujer casada.

Claramente, juzgada por los principios usados anteriormente, *2a)* es una manera lógica de entender 2); *2b)* es metafísica; *2c)* es epistemológica y *2d)* es semántica. Pero no es necesario que las condiciones identificadas en *2a)-2d)* sean diferentes. Es posible que sean las mismas. Las razones de que una esposa sea una esposa, y las razones por las cuales sabemos que sea tal, pueden ser las mismas, a saber, que sea mujer y casada. Pero no tiene que ser así en todos los casos. Considérese otro ejemplo. Es posible que las condiciones que nos permiten *saber* que algo es un pez y lo que hace que algo *sea* un pez no sean las mismas. La razón es que las primeras condiciones (a las que llamamos criterios) están siempre relacionadas con observadores particulares y sus circunstancias. Alguien que viva en un lugar donde los únicos animales que nadan son los peces podría efectivamente usar el nadar como criterio para identificar a los peces, aunque el nadar no sea peculiar de los peces (los delfines, las ballenas, los perros y aun los seres humanos nadan, aunque no sean peces). Pero las condiciones que hacen que algo sea lo que es no están necesariamente relacionadas con un observador. Eso no quiere decir que nunca estén relacionadas con un observador o que no estén relacionadas con nada. Pueden estar relacionadas de diversas maneras y con diversas cosas. Por ejemplo, las condiciones que hacen que algo sea necesario para que otra cosa se dé tienen que depender de la

relación entre las cosas en cuestión. El tener patas es necesario para correr, pero la relación entre patas y correr no depende de un observador, como pasa con los criterios.

Estos ejemplos ilustran la distinción y las relaciones entre la manera epistemológica y la manera metafísica de entender en general. Algo similar se podría decir de la distinción y las relaciones entre la manera lógica y la manera epistemológica de entender. Considérese el caso del ser humano. El que la intensión de «ser humano» se analice lógicamente en función de las intensiones de «racional» y de «animal» no implica que los criterios que usamos para identificar algo como un ser humano sean la racionalidad y la animalidad.

Por otro lado, cuando se trata de metafísica, parece que no tendría sentido decir que las condiciones identificadas en un análisis lógico podrían ser diferentes de las condiciones identificadas en un análisis metafísico. ¿Tendría sentido, por ejemplo, decir que la naturaleza del ser humano consiste en ser racional y animal y al mismo tiempo decir que el análisis intensional de «ser humano» no consiste en las intensiones de «racional» y «animal»?

La razón de esta anomalía es, en última instancia, lo que todos esperamos y la gran mayoría de los prekantianos creían firmemente, a saber, que el pensamiento es un reflejo de la realidad y, por ende, que la lógica refleja la metafísica. Se espera que las condiciones identificadas en los análisis lógicos coincidan con las condiciones identificadas en los análisis metafísicos. Y, por tanto, las confusiones entre la lógica y la metafísica que se encuentran tan frecuentemente en la historia de la filosofía (no solamente antes de Kant, sino también después de él) son probablemente resultado de esta creencia básica. Nótese, sin embargo, que hablo de lo que se «espera», pues esta coincidencia no es obvia. Después de Kant, es difícil continuar manteniendo acríticamente el supuesto de que el pensamiento refleja el ser y la lógica refleja la metafísica.

Otro punto que debe considerarse antes de continuar es que la falta de coincidencia entre las condiciones identificadas en análisis metafísicos y epistémicos no se debe aceptar acríticamente. En efecto, si el orden epistémico no se identifica con un mundo particular o con un conjunto particular de circunstancias, sino que se extiende a todos los mundos posibles, sería razonable concluir que, en tal caso, los criterios epistémicos han de coincidir con las condiciones metafísicas y lógicas.

Las cuatro interpretaciones de 2) ilustran, entonces, un aspecto de la distinción entre el discurso lógico, el metafísico, el epistemológico y el semántico. Ilustran, además, la importancia de entender la naturaleza diversa de las cuestiones de que ellos tratan, pues el valor de las respuestas a esas cuestiones dependerá hasta cierto punto de esa naturaleza. No vale confundir una cuestión metafísica con una

epistémica, pues la solución a la primera puede que no sirva para la segunda y viceversa: no vale confundir una cuestión lógica con una epistémica, o una lógica con una metafísica, o una metafísica con una semántica, etc., por razones similares. Mantener una perspectiva clara sobre la naturaleza distinta de estas cuestiones sirve para evitar confusiones y errores.

Una vez aclarado este asunto preliminar, podemos ahora presentar una caracterización del tipo de problemática de que tratarán los artículos que contiene este volumen. Naturalmente, no se debe esperar que una introducción como la presente explore todas las cuestiones que se pueden plantear sobre la metafísica. Las distinciones previas nos ayudan a reconocer la existencia de cuestiones relativas a la epistemología, la semántica, y la lógica de la metafísica que podrían plantearse aquí pero del cual carecemos.

Epistémicamente, por ejemplo, se pueden plantear cuestiones sobre la certeza con la que se mantienen las posiciones metafísicas. ¿Cómo sé con certeza que las oraciones tales como «El universo es finito» o «Las mentes son inmateriales» son verdaderas o falsas? Semánticamente también se pueden plantear cuestiones tales como: ¿tienen significado las oraciones que expresan posiciones metafísicas?, ¿tienen referencia los términos que los metafísicos usan para referirse a las llamadas entidades metafísicas? Con ejemplos más específicos: ¿tiene significado la oración, «El alma es una sustancia»?, ¿qué referencia tiene el término «Dios», si es que tiene alguna?

Lógicamente, también hay cuestiones que se pueden plantear sobre las relaciones entre los conceptos usados por los metafísicos. Por ejemplo, se puede preguntar si el concepto de persona es equivalente al concepto de mente o más bien a los conceptos de mente y cuerpo considerados en conjunto. En efecto, incluso una investigación exclusivamente metafísica de la metafísica involucra muchas cuestiones que no se pueden tratar adecuadamente en una introducción como ésta. Por ejemplo, una cuestión que se podría investigar en un análisis metafísico de la metafísica tiene que ver con sus causas. Los análisis causales han estado asociados con la empresa metafísica desde la época de Aristóteles. Pero como la metafísica es un tipo de conocimiento —usando «conocimiento» en un sentido muy amplio—, su análisis sería más apropiado en un contexto epistémico. Esto muestra que hay campos donde la metafísica y la epistemología coinciden, razón por la cual algunos filósofos han tratado de reducir la epistemología a la metafísica y viceversa. Como ésta, hay muchas otras cuestiones que podrían formar parte de una investigación metafísica de la metafísica pero para las que no tendremos espacio en esta introducción. Hay dos cuestiones fundamentales sobre el tema, sin embargo, que merecen alguna atención: la definición de la metafísica y la caracterización de su naturaleza.

Hay definiciones de muchos tipos, pero en general se pueden dividir en dos grupos: nominales y reales. Una definición nominal consiste en una oración que expresa las condiciones necesarias y suficientes del uso correcto de un término. Como tal, las definiciones nominales caen dentro del ámbito de la semántica, pues tienen que ver con el significado de los términos. Una definición real también consiste en una oración, pero las condiciones que expresa tienen que ver con el tipo de cosa al que se refiere el sujeto de la oración. Las definiciones reales pretenden expresar la esencia, es decir, las condiciones necesarias y suficientes que hacen de una cosa el tipo de cosa que es. Tradicionalmente se ha concebido que la metafísica trata de definiciones reales y no nominales. Naturalmente, que esto sea así o no depende, entre otras cosas, de la naturaleza de su objeto. Esto quiere decir que la cuestión no puede determinarse hasta que se establezca el objeto de la metafísica y la forma en que lo estudia. Pero esto no es lo que nos concierne aquí. Lo que nos concierne es el tipo de definición que la propia metafísica tiene: ¿es real o nominal?

Algunos filósofos mantienen que es nominal, pues las definiciones reales se dan sólo de entidades naturales, cosas tales como los seres humanos y los árboles, y la metafísica no es natural, sino producto de la actividad humana. Hay por lo menos dos maneras de objetar en contra de esta posición. Una consiste en responder que la metafísica es en efecto una entidad natural. A pesar de que la metafísica sea resultado de la actividad humana, no es resultado del diseño humano. En este sentido, se asemeja a una actividad humana como correr, que es intencional, pero no resultado del diseño humano.

Esta respuesta se apoya en una distinción entre lo natural y lo artificial según la cual lo artificial se concibe como algo producido por los seres humanos. Pero esta concepción de lo artificial es muy estrecha. Una concepción más amplia y efectiva de lo artificial es la que lo concibe como algo que es el producto de la actividad intencional y del diseño, o como algo que no es producto *de* la actividad intencional y del diseño pero que ha sufrido algún cambio y/o su contexto ha sufrido algún cambio, y el cambio, en cualquiera de los casos, es el producto de la actividad intencional y del diseño. Si se acepta esta concepción de lo artificial, entonces correr es artificial, pues la forma en que uno corre siempre es resultado de un proceso de aprendizaje, imitación, y por tanto de diseño. Y lo mismo pasa con la metafísica, pues aun si hubiera algún núcleo natural de la metafísica, ese núcleo estaría sin duda modificado de muchas maneras como resultado de la actividad intencional y el diseño.

En suma, la metafísica es artificial. Pero si es así, entonces ¿puede tener una definición real? Esta pregunta nos lleva a la respuesta alternativa: que la metafísica no sea natural no excluye que tenga una definición real, porque la distinción entre definición real y no-

minal no está basada en que la primera se aplique sólo a lo natural y la segunda sólo a lo artificial. La distinción está basada en si las condiciones necesarias y suficientes especificadas en la definición son condiciones de una cosa o son condiciones del uso correcto de un signo. Puede haber definiciones reales de cosas artificiales así como también de cosas naturales siempre que las condiciones sean de la cosa y no del uso efectivo del signo. No importa si la cosa es resultado, por lo menos en parte, de un diseño o de la intención humana, siempre que las condiciones sean condiciones de la cosa. Una silla puede tener una definición real aun cuando sea artificial, siempre que las condiciones especificadas en la definición se refieran a lo que es ser una silla y no al uso apropiado o efectivo del término «silla». Y lo mismo pasa con la metafísica.

Sin embargo hay que añadir otra cosa a lo que hemos dicho sobre la definición: las condiciones necesarias y suficientes en una definición, sea la definición nominal o real, se especifican comúnmente en términos de género y diferencia específica. El género es la clase a la que pertenece inmediatamente el tipo de cosa que se define. Así, el género del ser humano es animal, y lo mismo pasa con el de gato. La identificación de un género revela un conjunto de condiciones necesarias, pero para que las condiciones se conviertan en suficientes hay que identificar lo que muchos llaman la diferencia específica. Ésta es la condición o conjunto de condiciones que distinguen el tipo de ser que se busca definir de otras cosas que tienen en común con él las condiciones especificadas por el género. En el caso de los seres humanos, la capacidad de razonar se ha identificado tradicionalmente con la diferencia específica. Naturalmente, el tipo de condición que funciona como diferencia específica varía dependiendo del tipo de cosa en cuestión.

Ni las condiciones genéricas ni las específicas son suficientes, consideradas por separado y por sí mismas, para la determinación del *definiendum* de una definición. Consideradas por sí mismas, ambas son condiciones necesarias. Lo que distingue las condiciones genéricas de las específicas es que las condiciones genéricas son necesarias para las específicas. En el ejemplo anteriormente citado las condiciones genéricas especificadas por el género animal suponen ser condiciones necesarias de las condiciones específicas implicadas por la diferencia racional. Racional presupone animal, pero no lo contrario.

El ejemplo que he dado para ilustrar lo que involucra una definición es controvertible. En efecto, como se ha explicado, resulta que todos los seres racionales son animales y ésta es una posición que algunos quizás no quieran aceptar. La razón: no parece haber ninguna contradicción en la noción de un ser racional que no sea animal. Esta dificultad, sin embargo, no debe oscurecer la relación

entre las condiciones especificadas por las diferencias específicas y las condiciones especificadas por los géneros. Pues la dificultad en cuestión tiene que ver solamente con la diferencia específica propia de los seres humanos —la racionalidad no parece ser, en última instancia, la diferencia específica del ser humano— y no con la distinción entre las condiciones genéricas y específicas.

La definición de la metafísica requiere, entonces, la determinación del género al que pertenece la metafísica y de la diferencia específica que la separa dentro del género. La larga historia de la metafísica muestra lo difícil que es la tarea de definir la disciplina. Los intentos de llevar a cabo esa tarea encaran muchas dificultades que se verán claramente en los artículos que siguen.

La segunda cuestión fundamental de la que conviene hablar en la introducción de este volumen se refiere al *status* ontológico de la metafísica. Esta cuestión no debe confundirse con la cuestión implicada en la definición de la metafísica, sino que tiene que ver con su categorización ontológica. Me refiero con ello a la identificación de las categorías más amplias de la realidad dentro de las cuales se inscribe. Un ejemplo nos puede ayudar a ver la diferencia entre estas dos cuestiones. Considérese el caso del ser humano. Un ser humano se podría definir, como vimos anteriormente, como un animal racional. Pero esta definición, aun cuando resultara correcta, no nos especifica las categorías más generales a las que pertenece el ser humano. Dentro del marco conceptual aristotélico —su teoría de las categorías—, el ser humano resulta ser una sustancia. Además, Aristóteles concebiría esa sustancia como compuesta de dos principios, materia y forma. Otros filósofos han formulado otras opiniones. En efecto, algunos de ellos rechazan por completo la noción de sustancia y así rechazan también que el ser humano sea sustancia. Hume, por ejemplo, clasificaría al ser humano como un conjunto de percepciones; para Leibniz, el ser humano sería una mónada, etc. En conclusión, una definición de la metafísica no es suficiente para aclarar su propio *status* ontológico, de manera que necesitamos distinguir la cuestión ontológica de la que tiene que ver con la definición de la disciplina.

En suma, hemos visto que dentro del tema general «concepciones de la metafísica» se pueden incluir diversos tópicos que caen dentro de cuatro grupos fundamentales: lógicos, metafísicos, epistemológicos y semánticos. De estos tópicos, y a manera de ilustración, hemos examinado brevemente dos que caen dentro del grupo metafísico: la definición de la metafísica y su categorización ontológica. En los artículos contenidos en este volumen veremos no sólo cómo diversos filósofos han tratado estos dos tópicos, sino también cómo han examinado muchos otros que tienen que ver con la concepción de la metafísica.

PLATÓN Y EL NEOPLATONISMO

María Isabel Santa Cruz

INTRODUCCIÓN

Platón vivió en el siglo iv a.C. y el neoplatonismo es la última dirección del pensamiento pagano que se despliega entre los siglos III y vi d.C. Entre Platón y Plotino median, pues, seis largos siglos, plenos de notables desarrollos filosóficos. Aunque el neoplatonismo bebe de Platón y, en alguna medida, continúa la línea de lo que suele denominarse «platonismo medio», no ha podido eludir la pesada influencia del aristotelismo y tampoco, aunque en menor medida, la de las direcciones filosóficas postaristotélicas, en especial el estoicismo. Teniendo en cuenta la brecha que los separa, en lugar de presentar la concepción metafísica de Platón conjuntamente con la del neoplatonismo, he preferido dividir este trabajo en dos partes. En la primera sección intentaré hacer una presentación de los núcleos del pensamiento platónico que revisten interés desde el punto de vista metafísico. En la segunda sección ofreceré una caracterización de lo que puede llamarse el sistema metafísico del neoplatonismo.

Abordar la problemática metafísica platónica exige ocuparse ineludible y centralmente de su llamada «teoría de las Ideas», del problema de su naturaleza y su relación con los particulares sensibles, de las relaciones entre las Ideas y, por último, de lo que concierne a los principios o elementos últimos constitutivos de toda la realidad. En cuanto al neoplatonismo, no es posible encarar dentro de los límites de este trabajo un tratamiento de los diversos autores que se encuadran en esta dirección de pensamiento con la que se cierra la reflexión filosófica pagana: Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo, Damascio, Simplicio, para mencionar sólo a los más importantes. Presentaré, pues, los principales rasgos comunes y los aspectos centrales de la concepción metafísica de los neoplatónicos, con especial referencia a Plotino, su presunto iniciador o, al menos, su principal representante.

Es sabido que tanto el término «metafísica» como su concepto son posteriores a Platón, quizás surgidos en los círculos de los discípulos inmediatos de Aristóteles para denominar esa especulación a la que éste llamó filosofía primera, sabiduría o ciencia buscada o, en un sentido algo distinto, teología. Además, Platón no hace distinción alguna entre disciplinas filosóficas, distinción que, con la división entre física, ética y dialéctica, debe haber surgido temprano en la Antigua Academia, posiblemente con Jenócrates. En sentido estricto Platón es anterior a la metafísica y, en consecuencia, no ha podido reflexionar acerca de qué sea la metafísica, ni cuál su objeto, su fin o su método; menos aun acerca de la posibilidad o imposibilidad de la metafísica y de su relación con otras disciplinas del conocimiento. Sin embargo, podríamos decir que si Platón hubiese sabido lo que por metafísica comenzó a entenderse no demasiado tiempo después de su muerte, seguramente habría aceptado que buena parte de su especulación era de carácter metafísico: aquella concerniente al objeto, el método y el fin de la filosofía o de su columna vertebral, la dialéctica. En efecto, Platón indaga sobre la naturaleza de la realidad última, sobre lo que la hace posible, así como sobre el problema de la relación existente entre esa realidad última y los particulares sensibles que pueblan el mundo físico.

Como no es posible depurar totalmente la metafísica platónica de otros aspectos de su pensamiento que están estrechamente unidos a ella, en esta exposición se hallarán más de una vez temas que podrían tal vez tacharse de lógicos, epistemológicos o éticos. Puede afirmarse que es prácticamente imposible trazar una distinción en Platón entre epistemología y metafísica. Sus concepciones sobre lo que es están en gran medida controladas por sus ideas acerca de cómo puede darse cuenta del conocimiento y su concepción acerca de lo que es el conocimiento se configura en buena medida sobre la base de sus convicciones de lo que es cognoscible. En tal sentido, sus doctrinas tienen un perfil diferente de las característicamente modernas (White, 1992, 277).

Al abordar a Platón me ocuparé casi exclusivamente de las doctrinas presentadas en sus escritos y sólo al final haré algunas referencias al estado actual de la polémica entre esoteristas y antiesote-ristas, resurgida con notable intensidad en los últimos años, acerca de las «doctrinas no escritas». En mi enfoque de Platón adoptaré una postura moderadamente cronológica: prefiero leer en los diálogos una suerte de evolución, si no en las doctrinas mismas, al menos en el modo en que el propio Platón decidió presentarlas. No corresponde entrar aquí en los problemas que acarrea la determinación de una cronología absoluta y de una cronología relativa de los

diálogos de Platón. De estas cuestiones se han ocupado en los últimos años H. Thesleff, *L.* Brandwood, G. Ledger y T. Robinson (Brisson, 1994b, 268).

1. *La búsqueda de los universales en los diálogos tempranos*

Según Aristóteles *(Metafísica* I 6, 987a 29 ss.), Platón habría recibido en su juventud la influencia heraclitea a través de Cratilo, para quien todo lo sensible está sujeto al devenir y, por lo tanto, no puede ser objeto de conocimiento; la influencia de Sócrates, quien estaba empeñado en la búsqueda del universal y de la definición en el ámbito moral, y, por fin, la influencia de los pitagóricos, quienes hallaban en los números la clave para descifrar la estructura de la realidad. Dado que la definición no puede corresponder a ninguna de las cosas sensibles, sujetas a perpetuo cambio, Platón consideró —prosigue Aristóteles— que debían concernir a otro tipo de entidades, a las que llamó Ideas, separadas de las cosas sensibles que reciben de ellas sus nombres. Sostuvo, además, que las múltiples cosas existen por participación en las Ideas, pero de éstas no dio una adecuada explicación.

Es difícil sostener que Sócrates haya elaborado con claridad una concepción de los universales, pero sus indagaciones apuntan a esa dimensión, y es muy probable que hayan proporcionado a Platón el fondo del que ha podido nacer su preocupación por el problema de la naturaleza de los universales. La forma de la famosa pregunta socrática —cuidadosamente analizada por Bravo (1985, 65-76)— es precisamente «¿qué es *x*?» y con ella se abre buena parte de los diálogos: en *el Menón* se pregunta qué es la virtud, en el *Eutifrón* qué es la piedad, en el *Laques* qué es el valor, en el *Teeteto* qué es la ciencia, en el *Sofista* qué es un sofista. Platón acentúa una y otra vez la prioridad de la pregunta «¿qué es?» sobre toda otra: no puede preguntarse cómo es una cosa, si es bella o fea, buena o mala, si antes no se ha preguntado y respondido qué es. No podremos decidir, por ejemplo, si la virtud es enseñable o no lo es sin antes saber qué es *(Menón* 70a).

Desde los primeros diálogos, Platón también pone en claro la necesidad de precisar qué se entiende por la pregunta «¿qué es *x*?» cuando se pregunta qué es *x*. Ejemplo claro lo hallamos en las páginas iniciales del *Eutifrón* o del *Menón.* Cuando se pregunta qué es algo no se espera como respuesta la exhibición de un ejemplo ni de una serie de instancias, sino que se espera que se señale aquello que de común tienen un conjunto de cosas a las que se da un mismo nombre. Ese carácter idéntico en todas, en virtud del cual puede decirse que tal cosa es χ o no lo es, sirve como modelo (paradigma) mirando al cual puede decidirse si esta o aquella cosa exhibe ese carácter, esa *forma (eîdos, idéa).*

En español suele usarse el término «Idea», trasliteración del griego, para traducir *idéa o eîdos.* Los autores de lengua inglesa en general prefieren «Form» (Forma), que responde mejor al significado originario de los términos. Los términos *eîdos* o *idéa,* emparentados con una de las raíces del verbo ver, significan originariamente aspecto o forma característica de algo que se presenta a la vista y de ahí toman el sentido más abstracto de constitución o de naturaleza. El *eîdos* es un aspecto o carácter común que un conjunto de cosas exhibe y que es aprehendido por la inteligencia o mente, carácter que se advierte como uno y el mismo en todas las múltiples instancias. Así, nuestra experiencia de un *eîdos* es la experiencia de la unidad en multiplicidad, de una unidad e identidad ilustrada múltiplemente o, al menos, capaz de ello. Ese carácter o aspecto común es lo que normalmente expresamos con un término descriptivo singular como «piadoso», «igual» o «bello». En tal sentido, se trata de un universal, pero en los primeros diálogos —los diálogos refutativos, a veces llamados «socráticos», en los que no se ofrecen doctrinas positivas— nada se dice todavía acerca de su naturaleza o «posición ontológica». De cualquier modo, a pesar de la irremediable ambigüedad de la pregunta «¿qué es *x*?» (Cross, 1965, 29), el *eîdos* es más que el significado de las palabras o de las expresiones. Es aquello verdadero y constante que hace posible el discurso y el juicio, algo por sí, permanente, ni relativo a nosotros ni dependiente de nosotros *(Cratilo* 356d-e).

Con esto se hallan presupuestas las bases de la teoría clásica de las Ideas, que aparece formulada explícitamente en los diálogos medios. En efecto, con la búsqueda de las definiciones queda inmediatamente comprometida la cuestión del tipo de entidades de las que se trata en las definiciones. La búsqueda de las definiciones se vuelve paulatinamente menos importante: si bien tiene un papel decisivo y central en los primeros diálogos, en los diálogos medios el acento se desplaza hacia la naturaleza de las entidades que la definición define. Así, la historia de la metafísica y la epistemología platónica en sus diálogos medios ya no es la historia de su concepción sobre las definiciones, lo cual no significa que Platón haya dejado de creer en la posibilidad o la deseabilidad de establecerlas (White, 1992, 279). En efecto, en la *República* dice que el filósofo dialéctico es el encargado de proporcionar el *lógos* de cada cosa (534b) y en diálogos tardíos como el *Sofista* o el *Político* vuelve a la carga con la pregunta inicial «¿qué es *x*?» y despliega varias definiciones del sofista o del político.

2. *La teoría clásica de las Ideas*

A partir de los diálogos medios, en particular el *Fedón,* las Formas o Ideas se presentan con una existencia independiente de las cosas,

como realidades de orden diferente a los objetos conocidos por los sentidos. A pesar de este cambio de concepción sobre la naturaleza de las Formas desde el punto de vista ontológico, ellas conservan la misma significación o función desde el punto de vista del conocimiento. El contraste entre dos tipos de entidades, inteligibles y sensibles es determinante del modo en que Platón concibe qué es lo que es y cómo puede conocérselo: su concepción sobre las Formas y sobre los particulares es simultáneamente metafísica y epistemológica (White, 1992, 280).

La elaboración de la metafísica platónica debe buscarse en las concepciones filosóficas previas y contemporáneas a las que Platón considera insuficientes desde diferentes perspectivas. Su principal polémica es, sin duda, contra los sofistas, contra su relativismo. Como ha mostrado H. Cherniss (1971, 16-27), Platón quiere dar razón de fenómenos de tres tipos: éticos, epistemológicos y ontológicos, y busca entonces una sola hipótesis que pueda resolver a la vez problemas de varias esferas y que pueda establecer también la conexión entre ellas. Es posible, como sostiene Cherniss, que Platón partiese de problemas éticos, siguiendo el camino abierto por la indagación socrática. Los diálogos de búsqueda muestran que las definiciones requeridas para una ética normativa son posibles sólo partiendo de la aceptación de que existen, aparte de los fenómenos, objetos sustantivos de esas definiciones que son las únicas fuentes de valores correspondientes a la existencia fenoménica *(Eutifrón* 15c-e; *Laques* 199e201a, *Lisis* 218c-220b, etc.). Pero la construcción de una teoría ética involucra una epistemología. Para que haya conocimiento es preciso que existan objetos adecuados a ese conocimiento, que no pueden ser los sensibles, sujetos a continuo cambio.

Platón nunca define las Formas. En el *Fedón* las introduce como algo ya sabido, de lo que siempre Sócrates ha estado hablando. La existencia de las Formas aparece presentada como una hipótesis *(Fedón* 100a) y no se trata de probar esta teoría sino de usarla como premisa para inferir otra proposición: que el alma es inmortal. Todo el diálogo gira alrededor de diferentes argumentos destinados a probar la inmortalidad del alma, que sólo pueden desarrollarse sobre la base de la aceptación de las Formas. La inmortalidad y divinidad del alma racional y la existencia verdadera de los inteligibles, objetos de conocimiento de esa alma, son los dos pilares de la doctrina platónica (Cornford, 1968, 18).

Atendiendo a los rasgos que se asignan a las Formas en diferentes pasajes de los diálogos, especialmente en los de madurez *(Fedón, República, Fedro y Banquete),* pero también en *el Parménides* y en el *Timeo,* podemos caracterizarlas, ante todo, como objetos de conocimiento sólo aprehensibles por el pensamiento, pero no a la manera de conceptos, sino como entidades que existen y subsisten con inde-

pendencia del pensamiento que las aprehende. Las cosas sensibles tienen una entidad inferior, imperfecta: existen gracias a las Formas y por referencia a ellas se nombran. Mientras que lo inteligible es divino, no compuesto, siempre idéntico a sí mismo y se mantiene en la misma condición, uniforme, aprehensible sólo por el intelecto, invisible, eterno, perfecto, inmortal e indisoluble, lo sensible es compuesto, no conserva jamás identidad consigo mismo ni se mantiene en una misma condición; es polimorfo, aprehensible por los sentidos, imperfecto, mortal, disoluble. Lo inteligible domina sobre lo sensible, como el alma sobre el cuerpo; es superior ontológica y axio-lógicamente *(Fedón* 78b ss.). Mientras que las cosas sensibles están en el espacio y en el tiempo (punto especialmente señalado en el *Timeo),* las Ideas son independientes respecto de ambos y, en tal sentido, son «separadas» de las cosas sensibles, como Aristóteles dice. Precisamente porque son realidades perfectas, ellas son paradigmas, esto es, modelos ideales de perfección a los que las cosas particulares sólo se aproximan. Sirven como criterios que permiten discernir si una cosa posee o no posee tal o cual propiedad y el grado en el que ella lo exhibe. Como señala Crombie (1963, vol. 2, 263-264), de la caracterización de las Formas como modelos, paradigmas o arquetipos no debe inferirse que Platón las concibiera como particulares perfectos. La Forma es un modelo o arquetipo en el sentido de una estructura que pueden encarnar diversos particulares; un diseño que se halla en un nivel lógico diferente de las cosas en las que se plasma. No es un particular sino un universal; una unidad sobre la multiplicidad, principio unificador: existe una única Forma para cada conjunto de cosas a las que asignamos un mismo nombre *(República* 596a). Las Formas dan razón del hecho de que las cosas sensibles estén agrupadas en clases, que haya grupos de particulares que, aunque presenten entre ellos diferencias individuales en muchos aspectos, constituyen, sin embargo, un conjunto. Las Formas nos permiten usar términos generales o «nombres comunes».

Las Formas son causas de lo sensible, no en el sentido de productoras de efectos sino de principios explicativos que dan razón de lo causado por ellos y sin los cuales lo causado sería inexplicable. Platón halla dificultades a la hora de explicar el modo en que se verifica esta causalidad de las Formas. Se torna necesario explicar la comunidad entre Formas y particulares, en virtud de la cual las Formas pueden explicar la comunidad de las cosas entre sí. Es éste el problema que suele llamarse de la «participación» *(méthexis),* aunque la participación es sólo una de las maneras —metafóricas, como ya criticaba Aristóteles— de presentar la relación *(Fedón* l00c).

Platón emplea dos grupos de metáforas para expresar la relación de causalidad entre lo inteligible y lo sensible: participación-

presencia (que aparece fundamentalmente en el *Fedón)* y copia-modelo (de mayor peso en la *República* y el *Timeo).* El primer grupo supone la posesión de algo de lo inteligible por parte de lo sensible. En el segundo, las cosas son copias, imitan, aspiran a las Formas, que son paradigmas, modelos, originales que las cosas espejan imperfectamente y a las cuales se asemejan (Fujisawa, 1974).

Hablar de «participación» de la cosa en la Forma o de «presencia» de ésta en la cosa o de una «comunidad» entre ambas sugiere una relación de inmanencia, mientras que tratar a las Formas como modelos imitados sugiere una trascendencia y una derivación y dependencia de lo sensible respecto de lo inteligible. Probablemente, al utilizar el grupo de imágenes que sugieren inmanencia, Platón quiere destacar el estrecho vínculo entre un universal y sus particulares, mientras que al recurrir al lenguaje que sugiere trascendencia subraya el carácter deficiente del particular respecto del universal que ejemplifica.

Lo que suele llamarse teoría platónica de las Formas es una teoría sobre clases o tipos. Pero parece poco adecuada la afirmación de que esas clases o tipos pueden existir con plena independencia de que haya cosas particulares pertenecientes a ese tipo. En este sentido, el dualismo platónico no es tan tajante como a veces se ha pretendido. Las entidades inteligibles y las sensibles son, sin duda, de diferente naturaleza. Pero decir que las Ideas están separadas de las cosas —y esa separación es blanco de las críticas de Aristóteles— significa afirmar que su existencia depende de ellas mismas. Las cosas no existen con independencia de las Formas. Pero éstas difícilmente podrían concebirse con independencia de las cosas de las cuales son Formas. Dicho de otro modo, no se trata de que Platón afirme la existencia de un «mundo» constituido por entidades perfectas, inmutables que habitan una región celeste haya o no cosas sensibles, como narra míticamente el *Fedro.* La teoría de las Formas es en Platón una hipótesis explicativa de la posibilidad de la inteligibilidad de lo que está sujeto a devenir y se muestra multiforme, de la posibilidad del conocimiento y de patrones morales.

La existencia objetiva de las Formas es subrayada no sólo en los diálogos de madurez, en particular el Fedón y *la República,* sino que aparece explícitamente en un diálogo tardío como es el *Timeo,* en el que Platón presenta su concepción física y en el que recurre a la imagen de un demiurgo, artesano divino que, mirando las Formas, realiza una copia y, llevando las cosas del desorden al orden, produce el mundo sensible con toda su belleza y armonía. Un elemento de novedad introducido en este diálogo, aunque no en la parte que describe la actividad del demiurgo sino en la que trata sobre «lo que acontece por necesidad» (47e-69a), es la noción de receptáculo del devenir, coeterno con las Ideas y el demiurgo, que permanece impa-

sible y recibe las copias de las Ideas que constituyen el mundo sensible (48e-52d).

3. *La dialéctica en los diálogos medios*

La imposibilidad de separar lo metafísico de lo epistemológico en Platón se muestra de modo particularmente claro en las secciones centrales de la *República.* Hacia el final del libro VI y a comienzos del VII Platón introduce tres famosas imágenes o alegorías —analizadas por Eggers Lan (1976)— con propósitos diferentes pero también concurrentes: la del sol, la de una línea dividida y la tan conocida de la caverna que, en un sentido, retoma y completa las dos anteriores. La primera intenta ofrecer una explicación analógica de la estructura del mundo inteligible, valiéndose para ello de la estructura del mundo sensible. Su propósito es metafísico, en tanto exhibe el fundamento último de lo inteligible, la Forma del Bien, «que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas» (505a); es en virtud de ella que lo bello es bello y lo justo es justo. Como el sol, que es principio de visión y de generación y que no se confunde con aquello de lo que es principio, el Bien, de modo análogo, es el principio de la inteligibilidad de lo inteligible y de su ser, «no siendo él mismo ser, sino algo que está más allá del ser, superándolo en dignidad y poder» (509b). La Idea de Bien —presentada explícitamente sólo en la *República*— aparece así como el principio unificador del mundo de las Ideas, como la Forma de las Formas, en la medida que es, precisamente, modelo de ellas y aquello que de común tienen todas las Ideas en tanto que ideas: la perfección. No puede pensarse que el Bien sea un principio trascendente a las Ideas, salvo en algún sentido compatible con la inmanencia. El Bien está en las Ideas y a través de ellas es un principio de perfección propio de todas y cada una de ellas, con independencia de su especificidad. Y, aunque no pueda ser aprehendido en sí mismo, es cognoscible en y a través de las Ideas. Él es, en efecto, el más alto objeto de conocimiento, que se alcanza como coronación del saber acabado de las Ideas en tanto que Ideas, puesto que es Idea de las Ideas, aquello en virtud de lo cual las Ideas son precisamente Ideas.

Pasemos ahora a la segunda imagen, la de una línea dividida en dos segmentos desiguales, que representan el ámbito de lo sensible y el de lo inteligible y que son, a su vez, seccionados siguiendo la misma proporción *(República VI* 509d-511e). Recurriendo a un modelo matemático, Platón establece una correspondencia entre modos de ser y modos de saber, pero pone el acento en este segundo aspecto. Mientras que lo sensible —tanto los objetos mismos como sus imágenes— es objeto de opinión *(dóxa),* lo inteligible es objeto de

verdadero conocimiento *(epistéme)*. En el segmento inferior de la línea, después de distinguir entre objetos, se distinguen dos modos de *dóxa:* la *eikasía o* «imaginación», que corresponde a las imágenes, y la *pístis* o «creencia», que corresponde a los objetos. Al dividir el segmento superior de la línea, el de lo inteligible, Platón no recurre, como en el caso de lo sensible, a una distinción entre objetos, sino a una distinción entre dos modos diferentes en que la mente puede aprehender sus objetos, que son inteligibles y cognoscibles: *diánoia* y *nóesis,* pensamiento discursivo y aprehensión directa e inmediata de lo inteligible. Ejemplifica el modo dianoético con el proceder habitual de los matemáticos. Ellos, en efecto, parten de hipótesis, de supuestos cuya verdad no cuestionan, y llevan a cabo sucesivas deducciones para llegar a una conclusión. Por otro lado, aunque sus razonamientos son sobre objetos inteligibles, no pueden prescindir de usar lo sensible como imagen. Por encima de este tipo de saber Platón coloca el saber dialéctico. También él parte de hipótesis, pero para elevarse de una a otra como si fueran peldaños o trampolines, buscando no una conclusión sino un principio que las funde y, al dar razón de ellas, destruya su carácter hipotético. El dialéctico, pues, va *cancelando* hipótesis y debe ascender hasta llegar a un principio no hipotético que, en este texto, se identifica con la Idea de Bien. Por otra parte, no se apoya en lo más mínimo en lo sensible y trabaja sólo con Ideas tomadas en sí mismas. Cuando la mente accede a la aprehensión del principio, puede, a su luz, conocer acabadamente lo que es cada cosa en sí (533b), la «esencia» de cada cosa (534b), el elemento formal y permanente en ella. El más alto saber, esto es, la intuición intelectual del fundamento último de la realidad, es la coronación de un procedimiento dialéctico cuya propedéutica es la matemática, en tanto ésta entrena a la mente en el trato con lo inteligible.

4. *Objeciones a la teoría clásica de las Ideas*

Como vimos, las Ideas constituyen la hipótesis básica sobre la que se apoya todo el edificio metafísico platónico. Están presentes, aunque de diferente modo, a lo largo de toda su obra. Las dificultades conceptuales implicadas en la presentación de la teoría de las Formas y de la relación entre ellas y los particulares sensibles que nos ofrecen los diálogos medios son explícitamente expuestas por Platón en el *Parménides,* un diálogo que sirve a la vez de ruptura y de transición entre los diálogos de madurez y los tardíos. Probablemente reflejen discusiones en el seno de la Academia, ya que son retomadas por Aristóteles. Un Sócrates muy joven y aún inexperto en cuestiones de dialéctica debe enfrentar una serie de objeciones que le formula el anciano y ducho Parménides, a las que no se da respuesta y que

desembocan en aporías. La primera tiene que ver con la extensión del ámbito de las Formas. Sócrates está dispuesto a admitir sin dudar que hay Formas de máxima aplicabilidad como semejanza, unidad o multiplicidad, así como virtudes y «valores» como bello o justo, pero duda acerca de la existencia de Formas de sustancias naturales como fuego u hombre y niega que las haya de cosas insignificantes o indignas, como pelo o basura. La dificultad para determinar de qué hay Formas viene del hecho de que si las Formas son universales, la extensión del campo eidético debería ser casi irrestricta, mientras que si se las mira como modelos, resulta difícil, si no imposible, admitir Formas de cosas corruptibles o esencialmente imperfectas.

Si se parte de que hay efectivamente relación entre Formas y particulares, sea ésta entendida como participación, unidad sobre la pluralidad, como conceptos o como relación de copia a modelo, en todos los casos se desemboca en dificultades, entre ellas la del «tercer hombre». Si en función de éstas se niega toda relación entre los dos ámbitos, también se cae en aporías: jamás podríamos conocer sino lo sensible y, extremo absurdo, los dioses tampoco podrían conocernos ni ser nuestros amos. Se afirme o se niegue una relación entre Formas y particulares, se cae en serias dificultades. Pero eso no puede llevarnos a negar las Formas, porque sin ellas es impensable el conocimiento y el discurso.

En el *Parménides* Platón no reniega de su teoría de las Formas pero advierte la necesidad de reformularla para evitar la tendencia a tratar las Formas como cosas y para no entender ya la diferencia entre sujeto y predicado o entre entidad y propiedades como separación de dos sustancias (Berti, 1975, 306). Las Formas, concebidas en los diálogos medios como entidades indivisas, en sí y por sí, y como modelos perfectos, no permiten resolver satisfactoriamente el problema ontológico de la conciliación de lo Uno y lo Múltiple (Lafrance, 1981, 309).

5. *La dialéctica como conocimiento de la relación entre las Formas*

En los diálogos tardíos Platón intenta una solución haciendo salir a las Formas de su unicidad y de su aislamiento y reemplazando la concepción de lo inteligible como una plétora de Formas unas e indivisas, por un plexo de relaciones, donde cada Forma es resultado de un entrelazamiento o combinación unitaria de múltiples Formas. La unidad y multiplicidad del mundo sensible deben hallar su principio de inteligibilidad en la unidad y la multiplicidad de las Formas. Así se desvanece la preocupación por trazar una clara distinción entre propiedad en sí y la propiedad en las cosas (Crombie, 1963, vol. 2, 262). El interés se ha desplazado de la relación cosas-

Formas a la relación Formas-Formas y el modo en que ella es aprehendida. El saber más alto, la dialéctica, consiste ahora en el discernimiento de las precisas relaciones que constituyen el ámbito inteligible.

En el *Sofista,* diálogo que, como ha mostrado G. Marcos (Marcos, 1994 y 1995), ofrece una solución al problema del error, hallamos algunos elementos de novedad que modifican la presentación de los diálogos medios: la afirmación de la combinación de las Formas o Géneros, la admisión de la realidad del no ser, el empleo de un método de división dicotómica cuyo fin es la definición y la caracterización de la dialéctica como el arte de conocer las combinaciones lícitas ente las Formas.

El propósito inicial y ostensivo del *Sofista* es definir al sofista, es decir, explicitar el significado de ese nombre común y aclarar cuál es el objeto al que se lo estamos aplicando cuando lo usamos (217b-218d). Para definir se requiere un método, cuyo esqueleto se exhibe a través de un ejemplo, pequeño y fácil, trivial y casi risible: un pescador de caña. El procedimiento consiste en una serie de divisiones dicotómicas, cuyo fin es acotar el objeto que se ha de definir, indicando lo que él es a fuerza de distinguirlo y separarlo paulatina y ordenadamente de todo cuanto él no es. A través de este ejemplo del pescador de caña, así como de las definiciones del sofista en el *Sofista* y del político en el *Político,* Platón nos exhibe la anatomía del método de división. El primer paso consiste en fijar el género inicial, es decir, el carácter relevante y general que el objeto que se ha de definir comparte con otros. El procedimiento que se sigue consiste en una serie de sucesivos cortes y la definición radica en el enlace articulado de las secciones que se van eligiendo en cada paso, es decir, todas las características involucradas en la noción jerárquicamente ordenadas. Lo definido es, en consecuencia, un entrelazamiento de nociones que guardan entre sí determinadas relaciones.

Lo que en cada caso se corta es, para decirlo en términos platónicos, un *genos* o un *eîdos,* un «género» o una «forma». Platón usa ambos términos como sinónimos, sin percibir en ello, al parecer, ninguna dificultad. Mientras que *genos* connota algo semejante a una clase, *eîdos,* por su lado, connota algo semejante a una propiedad de clase. *Genos* y *eîdos* se equiparan, puesto que un género es tal si y sólo si todo lo incluido en él posee un determinado *eîdos,* una determinada propiedad o característica común. Platón, por cierto, suele emplear estos términos para referirse a entidades ontológicamente elevadas, pero es importante advertir que también los emplea en pasajes y contextos en los que no aluden específicamente a tales entidades, y que mucho de lo que Platón dice puede entenderse sin referencia a las Formas (Crombie, 1963, 352). Puede decirse que la división dicotómica discrimina, clasifica y ordena nociones, y posee

validez como método, sin necesidad de que los géneros o propiedades que articula tengan contrapartida en una entidad inteligible en sí. La división dicotómica se muestra como un método lógico de análisis conceptual, cuyo fin es llegar a una definición que explicite el significado de los términos mediante el establecimiento de relaciones claras y precisas entre nociones. El procedimiento, para ser correcto, debe observar ciertas «reglas», que Platón indica en el *Político.* La más importante es la que señala que las partes resultantes de la división deben ser siempre «formas» (286d; cf. *Sofista* 264c, 262b-263b) y, en tal sentido, al seccionar será preciso respetar las «articulaciones naturales» *(Político* 259d) y no destrozar la pieza a la manera de un mal carnicero *(Fedro* 265e). Es importante subrayar que, a diferencia de los diálogos tempranos y medios, en los tardíos definir supone determinar la caracterísitca relevante común pero, también a la vez y fundamentalmente, todas las características diferenciales que separan lo que se quiere definir y lo acotan, distinguiéndolo de todos sus semejantes. La definición implica, pues, tanto una unificación —determinación de lo común— como una distinción o discriminación —determinación de lo diferente— y sólo de ese modo se advertirán los elementos comunes y se evitarán, al mismo tiempo, las falsas generalizaciones.

La importancia de la división ha sido a veces exagerada y otras veces minimizada. Tal como expusimos, ella aparece presentada como un método lógico de clasificación conceptual y, como tal, es útil y valiosa como instrumento de análisis, estén o no estén en juego entidades ontológicas elevadas. Lo que ahora debemos examinar es si la dialéctica tardía consiste precisamente en esta lógica de clasificación conceptual, como lo han sostenido Stenzel (1961) y quienes lo siguen.

La definición de la dialéctica se introduce después de haber dejado en claro la necesidad de una combinación no indiscriminada entre las Formas. Las Formas se combinan entre sí, pero no toda combinación es posible: algunas formas convienen entre sí, mientras que otras no se admiten recíprocamente *(Sofista* 251d-253a). Movimiento y reposo, por ejemplo, se excluyen entre sí. Si se sostuviera que se combinan, se caería en el absurdo de tener que afirmar que el movimiento está quieto o que el reposo se mueve.

Así como para saber cuáles son las letras que pueden combinarse entre sí es preciso disponer de la gramática y así como para saber cuáles son los sonidos que pueden combinarse entre sí es preciso disponer de la música, así también deberá contar con un arte, la dialéctica, «quien haya de mostrar cuáles de los géneros concuerdan con otros y cuáles no se admiten entre sí» (253b10-c1). La dialéctica es la ciencia que permite saber qué combinaciones son posibles y cuáles no lo son. Ella consiste en «dividir por géneros y no conside-

rar diferente a una forma que es la misma ni la misma a una que es diferente» (253dl-3). Y, en una complicada caracterización, analizada cuidadosamente por Gómez Lobo (1977), se explica a continuación: «Por lo tanto, quien es capaz de hacer esto, percibe suficientemente una única idea a través de una multiplicidad, donde cada una está separada, extendida a todas ellas, y percibe muchas ideas mutuamente diferentes, abarcadas por una idea desde fuera; y, a su vez, una única idea que mantiene su unidad a través de muchos conjuntos y muchas absolutamente separadas. Esto, a saber, en qué medida los diversos géneros pueden combinarse y en qué medida no, es saber discernir género por género» (253d5-e2).

Esta dialéctica, así definida, no se identifica sin más con el procedimiento de división dicotómica, si bien tiene con él puntos de coincidencia. Ante todo, debe advertirse que la definición de la dialéctica se inscribe en un contexto en el que Platón está hablando de entidades ontológicas elevadas, los «géneros supremos» (254b ss.). En segundo lugar, debe advertirse también que la función de la dialéctica es el discernimiento de combinaciones lícitas entre Formas o Géneros, mientras que la división dicotómica tiene como fin llegar a una definición. Hay, por otra parte, elementos comunes, que son los que han llevado a varios autores a identificar dialéctica y división: en una y otra es preciso ver en unidad y en multiplicidad, distinguir lo común y lo diferente; en una y otra, además, es preciso dividir o discriminar por Formas o por Géneros. Y es innegable que estos dos rasgos constituyen la médula de la dialéctica. Sin embargo, el discernir por géneros propio de la dialéctica no tiene por qué consistir en una serie progresiva y ordenada de divisiones dicotómicas. La dialéctica es la capacidad de discernimiento de la estructura inteligible, constituida por un plexo de relaciones intrincadas. El objeto de la dialéctica no es ya, como en los diálogos medios, aprehender cada esencia inteligible, lo que es cada cosa en sí *(República* 532a-b; 533b; 534b), sino *las relaciones por las que el ser está constituido,* y esas relaciones no se limitan a una ordenación jerárquica de géneros y especies subordinadas, sino que se trata de relaciones mucho más complejas. La división dicotómica está encarada por Platón como un método lógico propedéutico, cuyo ejercicio se vuelve indispensable para acceder a la dialéctica. Ello se debe a que es el mecanismo más lineal, más esquemático, más simple, de discernimiento, clasificación y ordenación de nociones y, como tal, un instrumento inapreciable para entrenar a la mente. Si bien las diferentes definiciones del sofista y del político tienen cierto valor independiente, Platón subraya que la práctica del método de división no tiene su fin en ella misma, sino que apunta a hacernos «más hábiles dialécticos» *(Político* 285d5-6; 287a3), más capaces de descubrir la verdad *(Político* 286e2, 287a4). La dialéctica no se agota en un conjunto de reglas ni se adquiere por

memorización de ellas; no es mecánica ni sustituye al pensar. Es un modo de pensar, una destreza que se ha de adquirir, un saber de naturaleza directa e intuitiva, resultado y coronación de un largo esfuerzo, de una sostenida ejercitación, de una práctica metódica adecuada, que, al fin, permite al alma ver por sí misma *(Carta VII* 341c-4, 344b-c; *Fedro* 272c, 274a; *República* 435d). El método de división es, por cierto, una práctica de rutina, que no ofrece un «mapa ontológico», que no retrata la ordenación relacional de las Formas, sino que prepara para la dialéctica, y Platón sabía que ser bueno en división no es necesariamente ser bueno en dialéctica. Sabemos que en la Academia las divisiones eran un ejercicio corriente y en el *Político* Platón parece advertir contra un uso abusivo y exterior del método que lo toma como un fin en sí mismo.

Aunque la división dicotómica es un método de análisis conceptual propedéutico, su estructura se adecúa, lineal y esquemáticamente, al modo en que en los últimos diálogos se concibe la realidad inteligible. La concepción del ser presente en los diálogos medios exigía como disciplinas propedéuticas las matemáticas, que, en la *República,* aparecen como preludio de la dialéctica. En el *Sofista,* respondiendo a una nueva concepción del ser como relación, la dialéctica aparece como coronación de un método lógico de análisis y establecimiento de relaciones. La validez de la estructura del método está, pues, legitimada por la estructura de la realidad.

Platón señala explícitamente *(Sofista* 254c) que no pretende hacer un inventario de la totalidad de las Formas o Géneros porque ello sólo embrollaría la cuestión. Habrá que contentarse con examinar algunos de los «géneros mayores», esto es, más importantes o de máxima aplicabilidad: movimiento, reposo, ser, lo mismo y lo otro. Este último es equiparado al no ser, entendido no como un no ser absoluto rechazado con justa razón por Parménides por contrario al ser (258e-259a), sino un no ser relativo, en el sentido de alteridad. Este no ser, elemento diferenciador que recorre el ámbito de las Ideas, es condición de posibilidad tanto de su pluralidad como de sus combinaciones (254b-259d). Ser y no ser son inseparables entre sí. Cada Forma se define no sólo por lo que es sino además por todo lo que ella no es. Sin el no ser que las separa, todas las Formas serían una y la misma. Este no ser relativo permitirá también justificar la posibilidad del error y de los enunciados falsos. La dialéctica, esto es, la aprehensión de las relaciones internas de lo inteligible, determina las relaciones del Ser sin confundir todas las semejanzas en una falsa unidad y sin perderse, además, en la infinidad ininteligible de las diferencias individuales.

El *Filebo,* que retoma el problema de la conciliación entre la unidad y la multiplicidad en el seno de los universales, introduce como elemento de novedad los conceptos de origen pitagórico de

límite y de ilimitado, *peras* y *apeiron* (16-20 y 23-30), constitutivos últimos de todas las cosas. La dialéctica —como ya anticipa el *Fedro* (Santa Cruz, 1990)— es la ciencia que permite aprehender el número exacto de intermediarios entre límite e ilimitado, entre la unidad y la multiplicidad. Así, en los últimos diálogos hay una presentación diferente y más afinada de lo inteligible, y una preocupación por caracterizar a la dialéctica como la disciplina más elevada, cuyo cometido es discernir las precisas relaciones entre las Formas.

6. *Las doctrinas no escritas*

Queda por hacer una muy breve referencia a ciertas doctrinas atribuidas a Platón por Aristóteles, particularmente en el primero y los dos últimos libros de la *Metafísica,* que no se hallan en los diálogos y deben haber formado parte de las enseñanzas orales y de las discusiones en el seno de la Academia, a propósito de los principios últimos de toda la realidad. Según Aristóteles, Platón introdujo entidades matemáticas intermedias entre las Ideas y los particulares sensibles. Los principios últimos de los números formales o Ideas-números son lo Uno y la diada indeterminada o «lo grande y lo pequeño», elementos formal y material respectivamente.

Esa doctrina constituiría el sistema axiomático sobre el que descansaba lo que hoy consideramos la «metafísica» de Platón, según la posición sostenida por la llamada escuela de Tubinga (Gaiser, Kramer, Szlezák), fuertemente defendida en Italia por G. Reale y contra la que se pronuncian los «antiesoteristas», como, por ejemplo, L. Brisson y M. Isnardi Parente.

Aunque no puede negarse la importancia de los testimonios aristotélicos ni puede dejarse de lado el contenido de las enseñanzas no escritas, la postura de los esoteristas es exagerada. Como dice Brisson (1994b, 285), reducir toda la empresa platónica a un sistema metafísico que culmina en dos principios opuestos puede satisfacer a quien ama la claridad y desea integrar todas las doctrinas filosóficas en una visión metafísica ordinaria, pero eso tal vez quita todo interés o gran parte de interés a Platón. La lectura de los diálogos es insustituible y las concepciones que en ellos hallamos constituyen lo principal del Platón que influyó en la posteridad.

II. EL NEOPLATONISMO

1. *Caracteres generales de la metafísica neoplatónica*

El término «neoplatonismo» fue acuñado a comienzos del siglo xix para distinguir la forma de platonismo iniciada por Plotino en el

siglo iii d.C. de la tradición que arranca con los discípulos inmediatos de Platón y se desarrolla hasta el siglo ii d.C. A esta importante y última dirección del pensamiento pagano pertenecen diversos autores, pero su principal exponente —tal vez su fundador— es Plotino, quien produce una síntesis filosófica original, cuya muy elaborada sistematización hallaremos tres siglos después en Proclo.

La metafísica neoplatónica está estrechamente ligada a la exége-sis de los filósofos antiguos, particularmente Platón y Aristóteles. Por lo demás, la armonización de aspectos metafísicos y religiosos da al neoplatonismo una tónica peculiar. El resultado de la aproximación de Plotino a la experiencia religiosa, facilitada por la asociación entre grados de unidad y grados de perfección, representa la transposición de la filosofía griega en una nueva clave (Wallis, *1995,* 2-4).

Para hacer una caracterización general de la metafísica neoplatónica pueden señalarse algunos principios fundamentales, comunes a todos los autores que pertenecen a esta corriente, en muchos de los cuales se advierte la herencia del platonismo medio (Hadot, 1971, 1-3; Merlán, 1960, 1).

En primer lugar, el principio de unidad y de unidad sistematizante: todo cuanto existe lo hace en virtud de la unidad que le es propia, esto es, en toda cosa el orden y la existencia dependen de su unidad. Pero esta unidad de cada entidad depende en última instancia de lo Uno, unidad absoluta, principio último que no es ser sino anterior a él y anterior a toda determinación óntica, punto de partida y productor del despliegue que forma la realidad.

Al principio de unidad estructurante debe añadirse el de trascendencia e inmanencia: la unidad trasciende a la multiplicidad, a la que unifica y estructura, de donde el principio actúa sin pérdida ni disminución de sí mismo; pero, al mismo tiempo, paradójicamente, toda multiplicidad está contenida en la unidad que la trasciende.

Otro principio es el de procesión: la realidad en su conjunto es concebida como una pluralidad de esferas de ser, a las que suele llamarse «hipóstasis», una serie de grados de ser subordinados uno a otro, diferentes entre sí pero en continuidad. La realidad es dinámica y de naturaleza espiritual, de modo que los diferentes niveles on-tológicos son simultáneamente niveles noéticos. Esta identificación de las realidades metafísicas con estados de conciencia constituye un punto decisivo. Cada grado de ser procede o deriva del inmediatamente anterior y superior, pero esa derivación, aespacial y atempo-ral, no es asimilable a una relación de causa-efecto sino, más bien, a una implicación mental o lógica. El despliegue de la realidad supone un aumento progresivo de multiplicidad e imperfección. Cada grado es causa del que le sigue y la causa es siempre más perfecta que su efecto. Cada grado es diferente del que le precede, pero no está separado de él, sino que la realidad es continua consigo misma, como

una vida que se extiende, sin fisuras. La multiplicidad creciente que se da de grado en grado encierra un doble aspecto: mayor número de entidades así como mayor determinación o limitación a medida que se aleja de lo Uno. El mínimo de unidad se da en la determinación espacio-temporal.

Otro principio fundamental, reverso del de procesión, es el de conversión. Toda realidad, para poder realizarse plenamente, debe retornar a su fuente. Cada grado de la realidad procede del anterior pero se constituye como tal sólo cuando retorna contemplativamente a él. Suele caracterizarse el despliegue productivo de la realidad como un proceso de «emanación», para distinguirlo de la noción judeo-cristiana de creación.

Agreguemos, en último término, el principio de inefabilidad. El primer principio, en tanto está más allá de toda determinación óntica y noética, es verdaderamente inefable y sólo aprehensible de un modo radicalmente diferente al modo en que se conoce el conjunto de la realidad derivada, por un tipo de experiencia extática.

2. *Plotino. La estructura de la realidad*

En las *Enéadas* de Plotino (204-270 d.C.) confluyen un planteamiento religioso y otro metafísico que se complementan mutuamente. El alma humana es movida por el ansia de recuperar su naturaleza divina, pero para retornar a su fuente deberá ascender, recorrer el camino inverso que la realidad ha cumplido en su despliegue «descendente». Para recuperar su origen, el alma deberá conocer la estructura de la realidad y asimilarse a ella, y Plotino se empeña así en explicar tanto la realidad en su conjunto como el «viaje» de retorno del alma a su patria.

Plotino hace una presentación extremadamente asistemática de sus doctrinas, de modo que para ofrecer una exposición sintética y organizada es preciso reunir una serie de elementos que aparecen en forma reiterada en diversos tratados de las *seis Enéadas*. El punto de partida, que se da por sentado como verdad indiscutible, es la distinción platónica entre ámbito inteligible y ámbito sensible, que para Plotino constituyen dos «mundos», porque son totalidades perfectamente estructuradas. Plotino se ve llamado a poner en claro dos problemas, cuya solución cree hallar en el propio Platón, cuando se hace de él la exégesis adecuada: la naturaleza del fundamento último de lo inteligible, que será también el de lo sensible, y el modo de relación entre los dos ámbitos que evite la «separación» criticada por Aristóteles.

La realidad dinámica, como una gran vida que se extiende haciéndose más compleja y pluralizándose, se articula en diversos grados o niveles, a los que suele denominarse «hipóstasis»: lo Uno, la

Inteligencia y el Alma. Como la realidad es de naturaleza espiritual, estos diferentes niveles son diversos grados de complejidad tanto ontológicos como noéticos (Trouillard, 1955a 6-8; Santa Cruz, 1973, 13-20). La producción de la realidad coincide con la contemplación *(theoría)* (III *8, passim;* Cuento, 1946). Cada hipóstasis lo es en virtud de su relación con la anterior, de la que procede y hacia la que regresa. Así, en el establecimiento de cada hipóstasis, es tan necesaria la conversión como la procesión.

El punto de partida del despliegue de la realidad es lo Uno-Bien, fuerza productora dinámica de todo lo que existe, principio inefable que trasciende a lo que de él procede sin estar, sin embargo, separado de él. Es absolutamente uno, carente de toda determinación y de toda forma, pura simplicidad que excluye toda composición y complejidad, ni vive ni piensa. No es ser sino principio de éste. En rigor, ningún nombre le conviene, ni siquiera «Uno». De él no hay discurso ni ciencia. En tanto carente de forma no puede ser aprehendido por el pensamiento ni expresado en el lenguaje. Sólo puede hablarse *sobre él* diciendo lo que no es o usando un lenguaje aproximativo, metafórico, analógico, partiendo de las cosas que le son inferiores. Más allá del ser, del conocer, de la vida, del pensamiento, absolutamente inefable, infinito, informe, máximo Bien, de él surge, eterna y necesariamente, por una suerte de derramamiento de su infinita potencia productora, sin que sufra menoscabo alguno ni se mueva, ni lo desee, la segunda hipóstasis, la Inteligencia, primer ser.

El gran problema que se ha de enfrentar es el de explicar cómo es posible el paso de la unidad a la multiplicidad. La generación de la Inteligencia a partir de lo Uno se cumple en dos «momentos»: una procesión, es decir, una derivación de algo que es aún indeterminado, a lo que Plotino llama a veces materia inteligible, alteridad primera o dualidad indeterminada, y su detención y reversión contemplativa hacia lo Uno, gracias a la cual se determina y se constituye como Inteligencia y como ser (Igal, 1971; Santa Cruz, 1979). Siguiendo la línea abierta por el platonismo medio, Plotino sintetiza de modo admirable la concepción platónica de las Ideas con la concepción aristotélica del Primer Motor inmóvil. El primer ser, que es primera vida y primer pensamiento —tríada esta cuyos orígenes pueden rastrearse en el *Sofista* de Platón (Hadot, 1960)—, es pensamiento del pensamiento y, al pensarse, piensa la pluralidad de Formas inteligibles que lo constituyen. El mundo platónico de las Formas ha sido ahora transpuesto al contenido constitutivo de la Inteligencia o *Noûs.* Pero, en fuerte crítica a Aristóteles, para quien el pensamiento del pensamiento era primero, Plotino sostiene que, dado que el pensamiento, por su propia naturaleza, encierra la dualidad pensante-pensado, debe haber por encima de él una unidad absoluta que escape a toda duplicidad. La necesidad de la existencia

de un principio uno se presenta así como una exigencia racional. El mundo inteligible es una totalidad orgánica y dinámica de seres que se interpenetran y que son a la vez Formas e inteligencias. El eterno dinamismo que comporta el autopensamiento propio de la inteligencia es su vida.

En el primer tratado de la Enéada VI Plotino ofrece una prolija crítica de las categorías aristotélicas y estoicas, tendente a mostrar que ellas dejan de lado precisamente a las entidades verdaderas, las inteligibles, y se ocupan sólo de las sensibles (Santa Cruz, 1994). Reelaborando los géneros mayores del *Sofista* de Platón, Plotino introduce en VI 2 su propia concepción de los géneros de lo inteligible, operando una transformación de los géneros mayores *(mégista géne)* del *Sofista* en géneros primeros *(prôta géne)*. Ser, movimiento, reposo, lo mismo y lo otro son los únicos cinco géneros del ser, géneros a la vez que principios, que se interpenetran dinámicamente para constituir el tramado de lo inteligible. Ellos son los principios constitutivos de las Ideas. En VI 3, finalmente —y operando una reducción de las categorías aristotélicas—, identifica cinco categorías de lo sensible: sustancia, cantidad, cualidad, relación y movimiento.

La Inteligencia, al contemplarse a sí misma, produce la tercera hipóstasis, el Alma, productora a su vez del último escalón de la realidad, que marca su límite inferior, la materia. El alma posee dos «partes» o funciones: una superior, vuelta eternamente hacia la inteligencia, y una inferior —a la que Plotino llama a menudo «naturaleza»—, vuelta hacia lo sensible, que genera tanto la materia como la forma, pluralizándose en una multitud de razones seminales que vivifican y conforman lo sensible. La materia marca el límite más allá del cual no puede irse. No se opone dualísticamente a lo Uno, puesto que ella aparece como el punto final de la procesión, el momento en que la vida se detiene, el momento en el que cesa toda capacidad contemplativa y productiva.

En la caracterización plotiniana de la materia confluyen la noción platónica de receptáculo del devenir, la aristotélica de materia prima y la estoica de materia sin cualidad. Ella es absolutamente impasible, pura potencia, espejo en el que se reflejan las formas sin modificarla. Lo sensible, por su parte, es un compuesto de forma y materia. La forma sensible, inseparable de la materia, es una suerte de destello producido por las formas inteligibles que están en el Alma. A través de la concepción de la realidad como una procesión continua, Plotino pretende mantener el carácter puramente inteligible de las Formas pero asegurar también la continuidad entre lo inteligible y lo sensible. El alma, aunque es intermediaria entre lo inteligible y lo sensible, pertenece enteramente al ámbito de lo inteligible, pero ella produce las formas que inhieren en lo sensible.

3. *El neoplatonismo posterior*

El neoplatonismo posterior organiza en una escolástica docta el pensamiento de Plotino. En estrecha conexión con la fundamentación especulativa del politeísmo, en Jámblico (280-330 d.C.) hallamos la tendencia a multiplicar las hipóstasis y a organizar los grados de la procesión en tríadas. Más tarde esta tendencia es llevada hasta la exasperación por Proclo (410-485 d.C.), el más importante representante de la escuela de Atenas y, como Jámblico, apasionado por los oráculos y por la teúrgia. Autor de l*os Elementos de teología* y de la *Teología platónica,* escribió también extensos comentarios a varios diálogos de Platón y a los *Elementos* de Euclides. Como ya lo había hecho Jámblico, quien postulaba un segundo Uno, Proclo introduce entre el principio supremo y las hipóstasis del mundo inteligible un intermediario. Se trata de una serie de hénadas que coinciden con los dioses supremos. Estas hénadas están por encima del ser, de la vida y del pensamiento y poseen caracteres análogos a lo Uno, pero mientras que éste es Uno aquéllas son «unidades». A ellas le siguen las hipóstasis del mundo inteligible, que se dividen en tríadas y éstas a su vez en ulteriores tríadas. La generación de las cosas se explica por una suerte de descenso en espiral y de una serie de tríadas, en cada una de las cuales dos términos en oposición mutua —uno de los cuales es unidad y determinación y el otro pluralidad y potencia— dan origen a un tercer término.

La metafísica neoplatónica es significativa no sólo porque representa el intento por reunir de modo completo y orgánico los grandes debates del mundo antiguo y conciliarios con motivos religiosos de la cultura helenística, sino porque, a través de ella, el platonismo pasa a la Edad Media y continúa en Occidente. Su influencia se manifiesta durante siglos. Baste recordar que en el siglo xvii el monismo de Spinoza y el monadismo de Leibniz representan diferentes desarrollos de un sustrato neoplatónico común; o que en Inglaterra su resonancia se dio en el campo de la literatura del período isabelino y también entre los románticos, o que en Francia ha alimentado a un filósofo de la talla de Bergson.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Platón*

Alien, R. E. (ed.) *(l965),Studies Plato's Metaphysics,* Routledge & Kegan Paul, London.
Berti, E. (1975), *Studi aristotelici,* Japadre, L'Aquila. Bravo, F. (1985), *Teoría platónica de la definición,* Universidad Central de Venezuela, Caracas.

ARISTÓTELES Y EL ARISTOTELISMO ANTIGUO

Alfonso Gómez-Lobo

Si bien Platón y, antes de él, Parménides habían abordado temas y problemas que concebimos como metafísicos, fue Aristóteles quien propuso por vez primera la idea de la metafísica como una ciencia de todo lo que es (ontología) que culmina en el conocimiento de la causa última del universo (teología). Esta concepción onto-teológi-ca de la disciplina filosófica más alta es la que, con diversas variantes, prevaleció en el pensamiento occidental hasta Kant.

1. *Metateoría*

El título *Metafísica* se debe a una decisión de Andrónico de Rodas —el editor de las obras de Aristóteles en el siglo I a.C.— de poner «después de los libros físicos» *(metá tá fysiká)* ciertos libros del *Corpus Aristotelicum* difíciles de clasificar[1]. Simplicio, un comentarista neoplatónico del siglo vi d.C., invocando un significado posible de la proposición griega *metá,* sostuvo que el tema de esos libros eran los objetos que están más allá *(epékeina)* de las cosas físicas. Esta manera de entender la palabra (y la disciplina correspondiente) ha tenido larga vida, pero si bien es apropiada para una posición platonizante, no lo es del todo para la concepción aristotélica.

Aristóteles tenía clara conciencia de que en esos libros (que hoy llamamos su *Metafísica)* estaba exponiendo un proyecto filosófico original. Por eso en ellos encontramos con frecuencia afirmaciones

1. La mejor fuente de información sobre las obras de Aristóteles es Flashar (1983). La presentación de los escritos de metafísica, su contenido y las diversas teorías para explicar su estado actual se encuentran en las pp. 256-262 del libro de Flashar. En este artículo las citas de la *Metafísica* van entre paréntesis y corresponden al texto griego editado por Ross (1924). Las traducciones son mías salvo que se indique lo contrario.

sobre la disciplina misma (metateoría) que pueden distinguirse de las afirmaciones acerca de su objeto (teoría).

Las doctrinas más importantes de la metateoría son las siguientes:

1) La «ciencia buscada» *(epistéme zetoumene),* que en este con texto Aristóteles denomina «sabiduría» *(sofía),* contempla los pri meros principios y las causas (982b 9-10). La argumentación que conduce a esta tesis es que en la vida cotidiana llamamos «sabio» a la persona que conoce el porqué o la causa de algo. Además, cuanto más remotas de la percepción sensible y cuanto más abstractas sean esas causas, diremos que es más sabio quien las conoce. Desde allí se llega a la noción de que la sabiduría tendrá por objeto lo primero o más universal, aquello que nos dice el porqué de las cosas más parti culares.

2) Un segundo grupo de afirmaciones acentúa el carácter uni versal del objeto de esta ciencia al decir que es «una ciencia que contempla lo que es (tò *ón)* en cuanto es», «lo ente en cuanto ente» (1003a 21).

Tanto la utilización del participio *ón* del verbo «ser» *(einai)* como la presencia de la frase adverbial «en cuanto es» o «en cuanto ente» han generado serias dificultades de interpretación. Algunos comentaristas han pensado que la metafísica aristotélica estudia lo que existe (y que, por ende, dejaría fuera a todos los entes de razón, los entes en que pensamos pero que, de hecho, no existen) y otros han sostenido que según Aristóteles existe un objeto llamado «el ente en cuanto ente». Ambas interpretaciones son insostenibles.

Los ejemplos que ofrece Aristóteles cuando analiza la noción de lo ente (o lo que es) en el Libro V (Δ) —una especie de diccionario de términos filosóficos— son todos ejemplos del uso predicativo del verbo *einai,* vale decir, del uso que corresponde a las afirmaciones que poseen la forma «*x* es y». No hay allí instancia alguna del uso existencial del verbo *ser.*

«Lo ente», por consiguiente, no equivale a «lo que existe» sino a «lo que es *y*» o «el χ que es *y*». La frase adverbial, por otra parte, no modifica a «lo ente» sino al verbo «contemplar». La disciplina contempla todo lo que es *y,* vale decir, todo lo susceptible de ser caracterizado por un predicado, y lo contempla no en cuanto es algo específico sino en cuanto puede ser cualquier cosa. La disciplina que restringe su objeto a lo que es en cuanto es móvil, o susceptible de cambio, es la física. La frase adverbial, por lo tanto, reitera la idea de una disciplina de máxima universalidad (Gómez-Lobo, 1976).

Aristóteles combina esta doctrina con la anterior diciendo que «tenemos que aprehender las primeras causas de lo que es en cuanto es» (1003a 31-32), vale decir, la última explicación de por qué las cosas tienen atributos, sean cuales fueren esos atributos. Es esta con-

cepción la que designamos hoy mediante el neologismo «ontología», una expresión a la que no corresponde un término análogo en los textos aristotélicos.

3) Una tercera línea de metateoría introduce un nuevo nombre, «filosofía primera», y, al contrastarla con la filosofía segunda, es decir, la física, sostiene que el objeto de la primera es «lo separable [de la materia] y lo inmóvil». No está claro que haya algo que corresponda a esta descripción, pero si lo hay, será lo divino y, por lo tanto, la filosofía primera será teología *(theología)*. Si el objeto de la teología no existe, entonces la física será la filosofía primera (1025b 3-1026a 32).

La introducción de la metafísica como teología genera inicialmente una dificultad. Aristóteles distingue claramente entre sabiduría y ontología, por una parte, y teología, por otra, pero reconoce que aquéllas presentan a la metafísica como una ciencia máximamente universal y que ésta, en cambio, la presenta como una disciplina que se ocupa de la existencia y los atributos de algo particular, de una entidad inmóvil. Aristóteles afirma que la dificultad se soluciona si pensamos que lo divino, por ser una de las causas primeras, tiene un lugar justificable en una disciplina máximamente universal de las primeras causas (1026a 30-31)[2].

2. *Posibilidad y método*

En el desarrollo de su metateoría Aristóteles se pregunta por la *unidad* de la metafísica (y ofrece una respuesta afirmativa), pero no se pregunta por la *posibilidad* de esta ciencia. La actitud escéptica le es ajena. Aristóteles confía en que es perfectamente posible inferir las causas a partir de sus efectos (aunque aquéllas no sean perceptibles) e identificar sin error los atributos más universales de lo que es. En el caso de uno de ellos, el principio de no-contradicción («es imposible que χ sea y y no sea y a la vez y en el mismo sentido»), Aristóteles argumenta explícitamente en contra de quien lo niegue. No se puede poner en duda este principio porque el más elemental uso del lenguaje lo supone. No sólo afirmar o negar algo requiere la verdad del principio, sino que incluso el reconocimiento de que una pala-

2. Natorp (1988) sostuvo que ontología general y teología son estrictamente incompatibles y Jaeger (1923) hizo de esta incompatibilidad la piedra angular de su estudio del desarrollo de Aristóteles. A los pasajes teológicos les asignó una fecha de composición muy anterior a la de los pasajes ontológicos, relegando a un tercer período que reflejara aprecio por la ciencia positiva. El proyecto de Jaeger fracasó no sólo porque el supuesto filosófico es falso, sino también porque en el texto de la *Metafísica* los pasajes de ontología y de teología están íntimamente entrelazados. Con frecuencia se introduce un argumento ontológico para justificar una aserción teológica.

bra tiene un significado determinado (y no otro) está basado en el supuesto de la no-contradicción[3].

Si bien no hay duda de que para Aristóteles la metafísica es posible, no es fácil decir en qué consiste su método. En muchos pasajes de ontología lo que encontramos es un procedimiento que consiste en lo que hoy llamaríamos análisis lingüístico o conceptual: Aristóteles observa cuidadosamente cómo empleamos ciertos términos, pero no vacila en identificar nuevos conceptos acuñando para ellos ingeniosos neologismos. También encontramos con frecuencia generalizaciones empíricas, sobre todo tomadas del ámbito de la vida. Por último, en su proceder, Aristóteles se apoya en los resultados de algunas ciencias, en especial de la astronomía.

La forma adecuada de reflexionar sobre cuestiones de método y de metateoría en Aristóteles es observando el despliegue efectivo de su onto-teología.

3. *Ontología*

La primera dificultad que surge de la caracterización de la metafísica como una ciencia de lo que es *y* para cualquier valor de *y* es que no todos los valores posibles de y son del mismo tipo. Como dice a menudo Aristóteles: «lo ente (o el que algo sea) se dice de muchas maneras». No es lo mismo ser un animal o un hombre que ser un color o ser más grande.

Las múltiples maneras de ser esto o aquello las expresa Aristóteles mediante su doctrina de las categorías. Según esta doctrina, cuando tratamos de clasificar lo que hay en el mundo, lo hacemos fijando la atención en los términos últimos o más universales que podemos predicar de un sujeto. De Sócrates decimos que es un hombre, que es un animal y, por último, que es una sustancia; de esta mancha decimos que es verde, que es un color y, por último, que es una cualidad, etc. Por esta vía se llega a diez géneros máximos o categorías. Algo puede ser una sustancia, una cantidad, una cualidad, una relación, un lugar, un momento en el tiempo, una posición, una posesión, un hacer o un padecer[4]. Aparentemente Aristóteles pensó que esta lista es exhaustiva, que no hay nada en el mundo que no pueda ser clasificado bajo uno de estos géneros categoriales.

La distinción más importante entre las categorías es que la primera tiene un carácter fundante: una cantidad determinada o una

3. Sobre este tema conviene estudiar el interesante libro IV de la *Metafísica.*

4. *Categorías, passim,* especialmente 1b 25-27. En este pasaje la lista incluye diez categorías. En otros pasajes encontramos listas más cortas sin que podamos decidir si Aristó teles modificó su posición o se está refiriendo en forma abreviada a la lista más larga.

cualidad determinada sólo pueden ser la cantidad o cualidad de una sustancia particular, sin que valga la inversa. Se da la palidez de Sócrates pero no el Sócrates de la palidez. De allí que Aristóteles distinga claramente entre sustancia y accidentes, es decir, todos los atributos que caen bajo las categorías que no son la primera.

Dada la prioridad de la sustancia, Aristóteles sostiene que una ciencia de lo que es tendrá que ocuparse de lo que es en sentido fundante, vale decir, de la sustancia. La pregunta «¿qué es aquello que es *y*, para cualquier valor de y?» se reduce a «¿qué es aquello que es *y*, para aquellos valores de *y* que corresponden a predicados sustanciales?». Dicho de otro modo: «¿qué es ser una sustancia?». La disciplina máximamente universal de todo lo que es *y* se torna viable al concentrarse en el estudio de todo lo que es sustancia (1028a l0b 7).

El término «sustancia» traduce la palabra griega *ousía*, una palabra conectada con el verbo *einai*, «ser», sin que se sepa bien en qué consiste dicha conexión. El término *ousía* se usa de dos modos distintos: *a)* por una parte, aparece como un predicado sin ulterior calificación que aplicamos a ciertos objetos cuyos nombres utilizamos como sujetos gramaticales. Se puede decir, por ejemplo, que Bucéfalo es una *ousía* y que su color blanco no lo es. «Blanco» puede ser predicado de otro objeto, algo que no vale para «Bucéfalo», porque Bucéfalo es un sujeto último de predicaciones; *b)* por otra parte, se emplea también el término *ousía* acompañado de un genitivo para designar lo que algo es o lo que hace que algo sea lo que es. En este sentido cabe hablar de la *ousía* de Bucéfalo.

Aristóteles le dedica tres libros centrales de su *Metafísica* (VII, VIII y IX, designados también como Z, H e Y) a la pregunta por la sustancia y en ellos procede entrelazando el uso *a)* y el uso *b)* del término correspondiente.

En primer lugar, conforme al uso *a)*, Aristóteles pregunta qué cosas son sustancias. La respuesta más generalizada es que los animales y las plantas lo son, así como también sus partes y sus componentes elementales o elementos (fuego, agua, tierra y aire, según la química aristotélica). Pero Platón (y, con algunas variantes, sus seguidores inmediatos, Espeusipo y Jenócrates) sostuvieron que las ideas y los objetos matemáticos son sustancias en un sentido más fuerte que las cosas sensibles por ser entidades eternas, no sujetas a variación y desaparición (1028b 8-27). Para poder decidir cuál de estas posiciones es la correcta, Aristóteles propone estudiar primero qué es la sustancia según el uso *b)*.

Hay inicialmente cuatro respuestas posibles a la pregunta por la sustancia de algo. Ésta puede ser: *i*) su esencia (o «lo que era ser [tal cosa]», según la críptica expresión aristotélica), *ii)* el universal bajo el cual cae, *iii)* su género, y, por último, *iv)* su substrato (o lo que yace debajo de ese objeto).

Para decidir entre estas posibilidades, hay que tener presente un modelo simple de la composición de las cosas que Aristóteles propone con frecuencia. Nos pide que pensemos en una estatua de bronce. La estatua misma es un todo, un compuesto; el bronce constituye su materia, aquello de lo cual está hecha la escultura; y su configuración exterior, lo que permite identificarla como una estatua de Apolo (y no de Poseidón), constituye su forma. No hay que olvidar que éste es sólo un ejemplo y que un producto artesanal, según Aristóteles, es una sustancia en un sentido derivado. Lo importante es que las nociones aristotélicas de materia y forma se obtienen por generalización a partir de ejemplos como éste.

Al preguntar si el substrato es la sustancia de algo, Aristóteles observa primero que la noción de substrato responde al criterio de sustancia en sentido de a): algo de lo cual lo demás se predica sin que ello mismo se predique de otra cosa. Si dejamos de considerar o hacemos abstracción de esos predicados resulta que el substrato último de un objeto es su materia. De la estatua podemos predicar diversas cosas, por ejemplo, que mide tres codos de alto, que tiene un arco en su mano izquierda, etc., pero si aplicamos sistemáticamente la estrategia de hacer abstracción de todas las determinaciones de este tipo llegaremos a un punto en que lo único que queda es el trozo de bronce. La sustancia de la estatua de Apolo sería una informe masa de metal.

Este resultado es insatisfactorio porque el criterio privilegiado para decir que algo es una sustancia es que sea algo individualizable, algo susceptible de ser designado mediante expresiones cuya generalización corresponde a la fórmula *tode ti*, donde la primera palabra es un demostrativo y la segunda un pronombre indefinido: «este/a F», por ejemplo «este caballo», «esta estatua». El bronce por sí solo no permite identificar como *esta* estatua de Apolo el objeto del cual el bronce es un ingrediente. La posibilidad de que el substrato sea la sustancia de algo, por lo tanto, debe ser abandonada.

Aristóteles examina conjuntamente la hipótesis de que la sustancia de algo sea el universal bajo el cual cae y de que sea su género. Se trata, en realidad, de lo mismo. Esta hipótesis coincide a su vez con la posición platónica: lo que realmente es no es este caballo sino la Forma genérica *caballo*. En las obras de Aristóteles hay numerosos pasajes en los cuales éste ataca, mediante una panoplia de objeciones, la teoría platónica de las Formas por considerarla fundamentalmente errónea. Dentro de los libros de la *Metafísica* sobre la sustancia conviene destacar dos argumentos.

El primero de ellos sostiene que, como vimos, una sustancia es un sujeto último de predicaciones. Ella misma no es predicable de un sujeto. Ahora bien, un término universal o genérico es siempre y por definición predicable de uno o más sujetos. «Caballo» es predicable de Bucéfalo y de muchos otros corceles. Por lo tanto, el uni-

versal, aquello que corresponde a un predicado o término genérico, no puede ser la sustancia de algo. Un segundo argumento refuerza el anterior: el universal es común; en cambio la sustancia es algo propio y peculiar de un individuo, a tal punto que si dos cosas tienen la misma sustancia, dice Aristóteles, serán lo mismo (1038b 14-15).

Con la introducción de este último criterio se ha precisado más el dominio de lo que en definitiva será la sustancia: deberá ser algo que es sujeto de predicaciones, que constituye algo definido, y que, por ser propio de un individuo, es también singular.

Aristóteles le dedica algunas de sus más interesantes y difíciles páginas a la discusión del cuarto candidato al título de *ousía,* a la esencia («lo que era [para algo] ser [tal o cual cosa]»). La noción de esencia es correlativa a la de definición: sólo tendrán esencia aquellas cosas cuyo *logos* o expresión verbal es una definición. Esto conduce a una detallada discusión de la noción de definición que desemboca en la conclusión de que sólo las sustancias en sentido primario tienen esencia y que no la tienen ni lo accidentes ni los compuestos de sustancia y accidente (por ejemplo caballo blanco). El paso siguiente consiste en mostrar que cada cosa es idéntica a su esencia y, para confirmar esta tesis, el texto de la *Metafísica* incluye un excurso que consta de tres capítulos (VII/7, 8 y 9) en los cuales se analizan los procesos de generación tanto naturales como artificiales.

Toda generación o proceso de llegar a ser: *i*) se debe a la actividad de algo o alguien; *ii)* ocurre a partir de un material, y *iii)* concluye en un llegar a ser algo. Una mesa se gesta debido a la actividad del carpintero, a partir de trozos de madera, y llega a ser precisamente eso: una mesa. Lo que hace que sea una mesa y no otra cosa es la forma o configuración que el carpintero le impuso al material. En este sentido, la forma *(eidos)* constituye la esencia de cada cosa.

Toda generación consiste entonces en que un agente sea «causa de la forma en la materia» (1034a 5). En el caso de la generación natural el agente tiene que ser de la misma especie[5] que lo gestado. Aristóteles repite una y otra vez que un ser humano genera un ser humano. En las producciones o generaciones artificiales esta regla se cumple también porque el artesano tiene «en su alma» una forma del tipo de la que va a imponer a la materia. El carpintero concibe una forma específica de mesa antes de ponerse a trabajar.

Esta forma es específica y no singular porque podría fabricar dos (o más) mesas del mismo tipo, pero la forma de cada una de las dos mesas es singular y determina un trozo distinto de madera[6]. Aris-

5. Aristóteles emplea la palabra *eidos* tanto para designar la forma como la especie. Este hecho crea algunas confusiones que el contexto a menudo no permite aclarar del todo.

6. El problema de si la forma de una sustancia es estrictamente singular y está dotada de propiedades que otras formas de la misma especie no poseen (la posición adoptada en

tóteles por otra parte se ha esforzado por mostrar que lo que se genera es siempre el compuesto de materia y forma. Es la materia la que adquiere una forma. La forma misma, la forma de este objeto o de este ser viviente, no se genera. Llega a ser y deja de ser instantáneamente, sin que medie un proceso de generación o de producción (1033a 2-b 19).

Sin descartar estos resultados, Aristóteles aborda una vez más la pregunta por la *ousía*, introduciendo un criterio adicional para juzgar si la solución es correcta: *la ousía* es principio y causa, vale decir, una respuesta a la pregunta «¿por qué?».

Para ser filosóficamente útil, la pregunta tiene que ser articulada de una manera precisa. Si preguntamos «¿por qué un ser humano es un ser humano?», no avanzaremos hacia el conocimiento de algo específico. La respuesta será la misma para todo ente: porque cada cosa es indivisible o indistinguible de sí misma. La pregunta abre nuevas posibilidades si indaga, en cambio, por qué estos huesos y tendones constituyen un ser humano o por qué estos ladrillos y vigas son una casa. En estos ejemplos lo que hacemos es designar un trozo de materia y preguntar por la causa que hace que esa materia sea un objeto de cierto tipo o especie. La respuesta en cada caso es la forma singular: este cuerpo está animado por esta alma, un alma que tiene las capacidades específicas de los seres humanos; este material de construcción tiene esta peculiar configuración que permite que alguien pueda vivir dentro de la estructura resultante.

De todo lo anterior Aristóteles concluye que la *ousía* de cada cosa es su forma. Ésta es «la causa primera de su ser» (1041b 28). Esto no significa que la forma produzca la existencia de una cosa. La forma es lo que explica que un χ (conjunto de tejidos, conjunto de ladrillos) sea y (un ser humano, una casa). Todavía sigue pendiente el problema de explicar cómo algo que es χ adquiere la forma que lo lleva a ser y. ¿No será acaso la forma un elemento más de x? ¿O es acaso la forma algo totalmente ajeno a χ?

Durante la discusión de la *ousía*, Aristóteles introduce gradualmente otro de los sentidos del ser que distinguió al inicio: ser y en potencia *(dynamis)* y ser y en acto *(enérgeia, entelécheia)*. Estos conceptos le permiten solucionar algunas de las dificultades generadas por la noción de forma.

La forma no es un elemento material adicional. La forma de la sílaba «ba» no es una tercera letra, ni es el alma un órgano más del cuerpo. Las letras *a* y *b* tienen la posibilidad o potencia de constituir

esta exposición) o si es específica en el sentido de que todas las formas de la misma especie poseen las mismas propiedades, salvo la propiedad extrínseca de informar una porción distinta de materia, ha sido objeto de prolongada controversia (cf. Lesher, 1971). Entre los más ardientes defensores de la singularidad de la forma se cuentan hoy Frede y Patzig (1988).

la sílaba mencionada. Si se las pone en el orden *ba* entonces serán de hecho, en acto, lo que podían ser: la sílaba «ba». Igualmente un trozo de madera puede ser un umbral o un dintel, dependiendo de dónde se lo ponga. Si se lo pone encima de la puerta será un dintel en acto. En este ejemplo la posición constituye la forma (1042b 9-1043a 28). La forma no es del mismo tipo que la materia, pero tampoco le es totalmente ajena. La forma es la realización de las posibilidades inherentes en la materia.

El paso de la posibilidad de ser *y* a serlo actualmente es lo que Aristóteles denomina movimiento *(kínesis)*[7]. Éste es el tema de la *Física.* En el movimiento hay una pérdida y una adquisición, hay una alteración. Si bajamos el trozo de madera y lo ponemos bajo la puerta, aquél deja de ser dintel y pasa a ser un umbral, pasa a ser otra cosa. En la *Metafísica,* empero, lo que le interesa a Aristóteles es una noción de potencia y acto que transciende el movimiento, vale decir, que permite comprender un objeto una vez que el movimiento ha cesado. La construcción de una casa es un movimiento. Hay una progresiva actualización de los materiales en cuanto éstos son potencialmente una casa. Pero una vez que la casa está terminada, el movimiento cesa necesariamente. En ese momento, sin embargo, se puede decir que la forma actualiza o está actualizando a la materia en un sentido distinto.

A fin de entender la estrategia aristotélica de introducir conceptos ontológicos que luego utilizará en su teología, conviene observar más detenidamente la distinción entre la alteridad provocada por el movimiento y la identidad de la actualización desligada de todo cambio.

Para Aristóteles, como vimos, un artefacto, por ejemplo una casa, es una sustancia en un sentido derivado. Las sustancias en sentido primario son los seres vivos y, por eso, las instancias de actualizaciones sin movimiento son ante todo ciertas actividades vitales, en especial las que tienen que ver con las facultades psíquicas superiores (percepción, pensamiento). Aristóteles en ciertos pasajes ilustra la distinción mediante un ejemplo tomado del mismo dominio al cual luego la aplica y esto produce cierta confusión.

La ilustración, modificada ligeramente para mayor claridad, es la siguiente: *a)* un español o hispanoamericano pertenece a una especie que tiene la *capacidad* para aprender una lengua extranjera, por ejemplo el alemán. A esta capacidad se la puede llamar potencia primera; *b)* la persona en cuestión se esfuerza por aprender alemán,

7. En esta parte de la exposición abordo sólo la potencia pasiva. La potencia activa, vale decir, la capacidad de algo para poner a otra cosa en movimiento, aparecerá más adelante. Ejemplos de potencia activa son la capacidad del fuego para calentar y la del médico para curar (cf. *Metafísica* 1046a 9-11).

toma clases y lo logra. Ahora lo que tiene es *una habilidad* que antes no poseía y la posee aunque durante la mayor parte del día hable castellano. A esta habilidad se la puede llamar potencia segunda, pero en cuanto una capacidad ha sido efectivamente actualizada se la puede llamar también acto primero; *c)* la persona en un instante dado efectivamente está hablando alemán. La habilidad está siendo ejercida. Ahora podemos hablar de acto segundo *(De anima* 417a 21-b 16).

El paso de *a)* a *b),* vale decir, el aprendizaje, es un movimiento. La persona ha dejado de ser algo que era: ignorante de la lengua alemana y ha llegado a ser otra cosa. Podría haber estudiado ruso o francés. Hay una alteración. El paso de *b)* a *c)* en cambio es una actualización en que algo no deja de ser lo que era, al contrario, está siendo plenamente lo que era y es. El individuo que sabe hablar alemán lo es plenamente cuando está hablando alemán. Hay aquí, como dice Aristóteles, un «progreso hacia sí mismo» *(De anima* 417b 6-7).

El movimiento, como vimos, se detiene necesariamente al llegar a su fin porque conceptualmente ese fin no forma parte del movimiento mismo. La actualización, por el contrario, es ella misma un fin. Por esta razón no necesita cesar. Su estructura no lo requiere. No es posible estar construyendo y haber construido la misma casa, pero sí es posible estar hablando y haber hablado alemán.

La aplicación de los tres niveles de potencia y acto a la percepción consiste en mostrar que en el caso de la percepción el paso de *a)* a *b)* tiene lugar durante la gestación embriónica: un organismo que podía llegar a poseer la habilidad de percibir llega a poseerla. El paso de *b)* a *c)* ocurre una vez que el animal ha nacido y, de hecho, percibe. El percibir no es un mero cambio físico, pero está fuertemente condicionado por el mundo físico: necesita un objeto exterior y requiere de órganos sensoriales en buen estado.

El pensar o inteligir *(noein),* sostiene Aristóteles, es una facultad que no radica en un órgano físico y, una vez que una persona ha tenido acceso a objetos pensables o inteligibles *(noetá),* ésta puede pensar por sí misma *(De anima* 429a 10-430a 9). En consecuencia, el pensar representa un caso privilegiado de una actualización que no supone movimiento. No hay una transformación física ni hay tampoco un motivo externo para que la actividad cese, como la desaparición del objeto sensible para la percepción. Dejo de percibir un gato si el gato se va, pero la forma inteligible del triángulo no puede «irse» de mi mente y, por ende, no hay una razón exterior a mi actividad para que deje de pensarlo. Por eso para Aristóteles es motivo de perplejidad no tanto el que a veces pensemos sino, al revés, el que no estemos siempre pensando *(De anima* 430a 5-6).

Para la metafísica lo interesante de este análisis del pensar es que confirma la idea de que algo pueda estar en plena actualidad sin

estar en movimiento. Como veremos, esta idea jugará un papel importante dentro de la teología aristotélica.

Aristóteles, luego de distinguir diversas formas de potencia y de acto, argumenta con vigor en favor de la tesis de que lo actual es «anterior» a lo potencial, una tesis que, sin exageración, podríamos llamar la intuición metafísica fundamental del aristotelismo (1049b 4-1051a 3). Aristóteles rechaza de plano la idea de que las cosas, especialmente las más altas y complejas, como los seres vivos, se hayan constituido «desde abajo» por una evolución de sus elementos materiales,

Lo inferior, a su juicio, no puede ser causa de lo superior. Sus razones para sostener esto son de distinta índole. Por una parte, aduce generalizaciones empíricas, como las que veremos enseguida al analizar la prioridad cronológica de lo actual sobre lo potencial. Pero también hay consideraciones totalmente *a priori.* Si por definición lo potencial es lo que puede ser activado y lo actual es lo que activa, entonces, si algo aparentemente se actualiza a sí mismo, las definiciones correspondientes excluyen la conclusión de que hay potencias que por sí solas se ponen en movimiento. Lo que cabe concluir es, más bien, que en lo que se autoactualiza hay algo en potencia pero hay también algo que ya está en acto. El perro que corre por el prado sin que nadie lo tire o lo empuje lo hace porque uno de sus constituyentes, su alma, está en acto y está, por lo tanto, en condición de poner en movimiento la capacidad de su cuerpo para desplazarse en el espacio.

Observemos más detenidamente la doctrina aristotélica de la anterioridad o prioridad del acto sobre la potencia (1049b 4-105la 3). En un sentido estrictamente cronológico y con respecto a un individuo, no es verdad que el acto preceda a la potencia. Un animal adquiere la capacidad de ver antes de comenzar a ver, pero la adquisición de la capacidad de ver durante la gestación supone ya un miembro adulto de la misma especie. El padre precede al hijo. Desde la perspectiva de la especie hay siempre un individuo actualizado anterior a los individuos generados por él[8].

Aristóteles defiende también una prioridad epistemológica del acto sobre la potencia. Saber algo es conocer su *lógos* o fórmula definitoria. En este sentido la actualización es anterior a la posibilidad porque para entender una potencia tenemos que entender previamente la actualización que puede alcanzar. No sabemos lo que significa ser capaz de correr si no sabemos lo que es correr.

Por último, Aristóteles defiende la prioridad sustancial del acto.

8. Esta doctrina supone especies naturales invariables y una serie infinita de miembros sucesivos de cada especie, dos supuestos difíciles de aceptar hoy, dada la evidencia de las mutaciones y de los numerosos casos de extinción de especies.

En el interior de una sustancia, especialmente de un ser vivo, la etapa posterior en el proceso de generación es anterior en el sentido de ser propiamente lo que un individuo de esa especie es. El hombre maduro es anterior al niño porque éste todavía no es plenamente un ser humano. Toda generación se mueve hacia una meta o fin *(télos)*, γ ese fin es la actualización plena que determina los rasgos del proceso que conduce a ella. Como diría Aristóteles, lo animales no ven a fin de llegar a tener ojos sino que adquieren ojos en el proceso de gestación a fin de llegar a ver.

La meta o fin explica un estado de cosas, como la posesión de ojos, porque el fin es aquello en función de lo cual *(tó hou héneka)* se da dicho estado de cosas. La forma, como vimos, también juega un papel análogo al explicar, por ejemplo, por qué un cuerpo orgánico es un animal de una determinada especie. El animal se desarrolló hacia la posesión de su forma y al actualizar sus potencias o facultades esa forma progresa hacia sí misma. Aristóteles concluye entonces que la forma es acto y en el caso de lo seres vivos la distinción entre dos niveles de acto le permite aclarar fenómenos como el sueño, durante el cual el animal deja de actualizar algunas de sus facultades. El alma, sostiene, es un acto primero, meta de un movimiento y susceptible de actualidad plena en el acto segundo *(De anima* 412a 3-413a 10).

Si bien el alma de un ser vivo es forma y meta, es decir, su actualización plena, por sí sola no explica el hecho de que ese trozo de materia haya llegado a tener vida. En la jerga del aristotelismo tradicional esto se expresa diciendo que la causa final, formal y material no son las únicas causas. Se requiere además una causa eficiente o, como dice Aristóteles, «aquello de lo cual procede el movimiento». Sin un padre no hay un hijo. «Toda actualidad es precedida por otra actualidad en el tiempo», repite Aristóteles al concluir su defensa de la prioridad del acto en el mundo circundante, pero luego agrega: «hasta la actualidad del primer motor eterno» (1050b 5-6).

Con esta reflexión se ha dado el paso de la ontología a la teología.

4. *Teología*

La tarea de la ontología, como se recordará, consistía en identificar los primeros principios y causas de lo que es, más concretamente, de las sustancias. La investigación de los libros centrales de la *Metafísica* ha llegado a la conclusión de que los principios últimos e irreductibles de toda sustancia son su materia y posee, además, las mismas características definitorias de cualquier otra forma de la misma especie. Las especies, a juicio de Aristóteles, son inmutables.

La materia, por su parte, presenta dificultades que le son peculiares. En cuanto recibe determinaciones que, por definición, son formales, surge el problema de si puede existir materia sin ninguna determinación. Éste es el problema de la «materia prima». Aparentemente Aristóteles se inclinó por una respuesta negativa, pero lo importante es que con la noción teórica de materia prima se llega a otra causa primera, es decir, última, de las sustancias sensibles. Hay en la realidad un substrato último que explica en parte la constitución de las cosas sin ser a su vez explicado por nada. Es otro dato último de la realidad.

La introducción de la potencia y del acto, como vimos, permite entender tanto el movimiento como la noción de actualización sin movimiento. Ahora bien, las sustancias sensibles ciertamente están en movimiento. Crecen y decrecen, se mueven en el espacio, sufren alteraciones y, sobre todo, llegan a ser y a desaparecer. El cambio cuantitativo, el movimiento local, las alteraciones y la generación y corrupción (o cambio sustancial) son tipos de movimiento que requieren explicación.

Además de identificar un substrato subyacente e idéntico y una forma o rasgo adquirido, la explicación del movimiento, como dijimos, exige identificar la causa eficiente que provee el impulso para que la materia adquiera esa forma.

La causa eficiente inmediata es a menudo fácil de identificar (el carpintero que hizo la mesa, el padre del animal), pero el proyecto metafísico pide causas primeras e irreductibles. El trayecto de las causas eficientes inmediatas hasta la actualidad del primer motor eterno, que inicialmente es mencionado en forma tan sucinta, resulta ser un camino largo y complicado que supone una astronomía geocéntrica y desemboca en un tipo de causalidad diferente del requerido en los primeros pasos.

La Tierra, según Aristóteles, está en el centro del universo. Sobre ella hay una perpetua sucesión de seres vivos que se generan y se corrompen. La perpetuidad exige una causa y también lo exige el que se alternen la generación y la corrupción en lugar de que exista sólo uno de estos movimientos. Por eso Aristóteles afirma que «no sólo los elementos, es decir, el fuego y la tierra, son causas del ser humano, como materia, y la forma en particular, sino que todavía hay otra causa, aunque externa, es decir, su padre, y más allá de éstas, el sol y la elíptica, lo cuales no son ni materia, ni forma, ni privación, ni de la forma afín, sino causas motrices» *(Metafísica* 1071a 13-17 [trad, de Zucchi ligeramente modificada]).

Este texto introduce la idea de que los procesos vitales del mundo sub-lunar están causados por dos movimientos celestiales. El movimiento diurno del sol garantiza la continuidad de los seres vivos y su movimiento «elíptico», su acercamiento al hemisferio norte

comenzando en la primavera, y su alejamiento a partir del otoño, explican el renacer y el decaer de la vida respectivamente (cf. *De generatione et corruptione* 336a 31-b 10).

El movimiento del Sol a su vez es producido por otro cuerpo celeste. De este modo llegamos a una imagen del mundo como una sucesión de esferas concéntricas cada una de las cuales le imprime un movimiento a la inmediatamente inferior de modo que el problema especulativo de la causa del movimiento en el mundo se traslada a la última esfera, la esfera de las estrellas fijas o «primer ciclo».

Los detalles de la construcción astronómica son difíciles de interpretar[9]. Lo que emerge con cierta claridad es que Aristóteles concibe los cuerpos celestes como sustancias eternas aunque obviamente sensibles y en movimiento. Su movimiento es circular porque ésta es la única forma de movimiento continuo e incesante[10].

Aristóteles asocia la idea del tiempo con el movimiento circular de las estrellas. El tiempo es idéntico al movimiento o un atributo del movimiento; por lo tanto, no puede llegar a ser ni dejar de ser (no podrá haber un momento anterior a la generación del tiempo ni uno posterior a su desaparición), se sigue que existe un movimiento continuo y eterno correspondiente al tiempo y que éste sólo puede ser circular. Según Aristóteles, tanto la evidencia empírica como la argumentación *a priori* conducen a la misma conclusión.

Lo que hay que explicar, entonces, es un movimiento circular eterno que a su vez explica los movimientos temporales y limitados del mundo que nos rodea. Lo primero que hay que excluir es que la causa del movimiento eterno sea algo que posee una capacidad o potencia activa, como la del fuego para calentar o la del médico para curar. La dificultad, en este caso, es que una potencia activa puede actuar, pero puede también no hacerlo. El movimiento eterno requiere que el primer motor esté siempre produciendo movimiento, es decir, que no haya en ese principio nada potencial. Su sustancia misma tiene que ser una actualidad (1071b 3-20).

De lo anterior se sigue *a fortiori* que el primer motor no puede tener materia, puesto que la materia no se pone a sí misma en movimiento, es una potencia pasiva. Por lo general, todo lo que mueve a otra cosa está a su vez en movimiento y es movido por otro. Pero si el primer motor es actualidad sin potencialidad ni materia, se sigue que tiene que ser algo completamente inmóvil.

9. Hay pasajes que sugieren que las esferas son independientes las unas de las otras y que, por lo tanto, habría que postular una pluralidad de motores inmóviles. Esto probablemente no excluiría un sistema unificado, pero no sabemos cómo Aristóteles habría argumentado en pro de dicha unificación.

10. Según Aristóteles, todo movimiento rectilíneo, como el de la Tierra hacia el centro del universo o el del fuego en dirección opuesta, cesa necesariamente, porque el espacio no es infinito.

¿Cómo puede algo inmóvil impartir movimiento? Ésta es una pregunta clave para su sistema y Aristóteles la responde echando mano al único modelo de este tipo de causalidad que tiene a su alcance. En efecto, en la naturaleza sólo ha encontrado motores inmóviles en el caso de la apetición. Lo apetecido, sin cambiar, produce un cambio en el apetito de un ser vivo, y ese apetito, a su vez, genera movimiento *(De anima* 433b 13-18). El trozo de carne, sin moverse, mueve al perro a acercarse.

El primer motor del universo no puede ser perceptible, puesto que no posee materia. Por lo tanto, no puede ser objeto de apetito sensible. Existe empero otra forma de apetición, la apetición intelectual o intelecto práctico. Nuestra inteligencia práctica se pone en movimiento cuando capta algo como bueno y por eso nos ponemos en movimiento. Queremos alcanzar ese bien que amamos.

Aristóteles aplica este modelo directamente a la relación entre el primer cielo y el primer motor inmóvil. Éste mueve a aquél «como algo amado» y mediante ese movimiento del primer cielo el primer motor mueve todo lo demás (1072a 26-b 14).

Muchos aspectos de esta solución generan dificultades. En la serie ascendente de causas eficientes hemos desembocado en una causa final, pero se trata de una causa final anómala. El primer cielo no alcanza al primer motor como su fin, sino que se limita a imitarlo. El movimiento circular eterno es el máximo grado a que puede llegar algo en movimiento en su afán por imitar de lo que es actualidad pura. El modelo, además, obliga a postular que el primer cielo tiene capacidad intelectiva, de donde se deriva la hipótesis de que existen inteligencias que mueven las esferas celestiales.

Más interesante que la explicación de los movimientos celestes es la doctrina aristotélica de la naturaleza del primer motor. De la conclusión de que el primer motor tiene que ser una actualidad pura sin potencialidad ni materia y de su concepción del pensar como actualidad plena y autosuficiente, Aristóteles deriva la ulterior conclusión de que el primer motor tiene que ser pensamiento puro, activo, autopensante y placentero. El primer motor es un ser vivo, eterno, excelente, y su vida es algo digno de admiración. A estas alturas Aristóteles no vacila en referirse a él como «el dios» (1072b 14-30).

El dios aristotélico no es un universal o Idea platónica y en este sentido no está «más allá de los entes físicos». Es más bien un ente singular cuyo papel no es crear el mundo o sus ingredientes fundamentales (el substrato material último y las formas específicas), sino garantizar la continuidad y eternidad del movimiento.

5. *Examen crítico*

No cabe duda de que gran parte de la teología aristotélica es hoy insostenible. Su estructura fundamental está indisolublemente ligada a una astronomía edificada sobre una concepción errónea de las leyes del movimiento. La introducción del principio de inercia y de la ley de la gravedad nos obligan a rechazar gran parte de la argumentación a favor de la existencia de un primer motor inmóvil.

Por otra parte, la descripción de la naturaleza del dios aristotélico es, en el fondo, una inferencia por analogía y una extrapolación de la experiencia humana de las funciones intelectuales superiores y por ende no es vulnerable a las objeciones basadas en los progresos de la física moderna o de la astronomía.

La ontología general de Aristóteles, en cambio, conserva un interés filosófico de primera magnitud. A pesar de la proliferación de posiciones empiristas o estrictamente positivistas que niegan que pueda haber esencias, han vuelto a surgir una y otra vez en nuestro siglo posiciones que explican la continuidad espacio-temporal o la identidad de los objetos sensibles invocando atributos que poseen necesidad *de re,* es decir, que son necesariamente verdaderos de un individuo y no de la manera de designarlo (necesidad *de dicto)* (cf. Wiggins, 1980; Kripke, 1980). Muchos filósofos han visto en estas tesis una concepción semejante al esencialismo aristotélico (Witt, 1989).

6. *Aristotelismo antiguo*

En el Liceo, la comunidad filosófico-científica que fundó Aristóteles en Atenas con apoyo macedónico, el cultivo de la metafísica fue de corta duración.

El sucesor inmediato de Aristóteles como jefe de la escuela peripatética, Teofrasto de Ereso *(ca.* 371-287 a.C.), mantuvo vivo un cierto interés por los problemas de metafísica y escribió un tratado que se conserva (Ross y Fober, 1929); sin embargo, este interés fue oscurecido por sus extraordinarias contribuciones científicas, especialmente en el campo de la botánica, y por sus estudios de ética e historia de la física. En metafísica, Teofrasto sigue, por lo general, los pasos de su maestro: pregunta por los primeros principios, rechaza la tesis platonizante de que los entes matemáticos sean principios primeros, y acepta que el mundo es movido por un primer motor que es apetecible por naturaleza. Por otra parte, su discusión sobre las *apo-rías* o dificultades que surgen al tratar de entender la relación del primer motor con el mundo representa un serio desafío para el proyecto teológico dentro del aristotelismo. Un punto en el cual Teo-

frasto se distancia explícitamente de Aristóteles es en un intento por delimitar el dominio para el cual valen las explicaciones teleológicas. A su juicio, hay muchas cosas en el mundo y en la esfera de los primeros principios que no se pueden explicar aduciendo «aquello en función de lo cual [son] o su ímpetu hacia lo mejor» (11b 25-27).

Cuando Estratón de Lámpsaco *(ca.* 335-269 a.C.) asume la dirección del Liceo como sucesor de Teofrasto, el interés por la metafísica ha desaparecido casi completamente. Según Estratrón (fragm. 40-41, II), lo ente, «una permanencia que en cada caso llega a ser», es el substrato material de las cosas. Con esta eliminación de la forma como principio, Estratón adopta un materialismo cercano al de los atomistas.

A la rápida decadencia de la escuela peripatética contribuyó en forma decisiva al hecho de que, poco después de la muerte de Teofrasto, Neleo de Escepis retiró del Liceo la biblioteca de Aristóteles, una irremplazable fuente de estímulo e inspiración, y la trasladó a Asia Menor. Durante doscientos años prácticamente nadie tuvo acceso a las obras de Aristóteles. Cuando éstas reaparecieron en el siglo I a.C. y fueron editadas por Andrónico de Rodas, tampoco alcanzaron gran difusión.

El interés por la metafísica aristotélica comienza a renacer lentamente a fines de la antigüedad gracias a la paciente actividad de un puñado de comentaristas de las obras de Aristóteles, algunos de ellos de orientación neoplatónica (Nicolás Damasceno, Galeno, Alejandro de Afrodisia y, más tarde, Porfirio, Temistio, Simplicio y otros)[11].

BIBLIOGRAFÍA

Para hacer un estudio detallado de la *Metafísica* y del pensamiento metafísico de Aristóteles conviene partir de las extensas compilaciones bibliográficas que parecen en los libros de Gómez Nogales (1955) y de Owens (1978). Los trabajos publicados después de 1978 están consignados en *Répertoire Bibliographique de la philosopie* (Lovaina) y *The Philosopher's Index.* Esta última publicación es accesible *via* Internet. La bibliografía que aparece aquí se limita a una selección de obras fundamentales y aquellas que han sido citadas a lo largo de la exposición misma.

Albritton, R. G. (1957), «Forms of particular substances in Aristotle's *Metaphysics»: Journal of Philosophy 54,* 699-708.

Aubenque, P. (1962), *Le Probléme de l'Etre chez Aristote,* PUF, Paris; v. e.: Taurus, 1981.

11. Sobre el peripatetismo antiguo cf. Flashar (1983). El autor de este artículo quisiera agradecer valiosas observaciones de Jorge Gracia y de Marcelo Boeri.

LAS CONCEPCIONES DE LA METAFÍSICA EN LA ESCOLÁSTICA MEDIEVAL

B . Carlos Bazán

La comprensión de las discusiones medievales en torno a la naturaleza y el objeto de la metafísica requiere un examen de las fuentes históricas que alimentaron el debate y un análisis de los principios metodológicos y epistemológicos que inspiraron a los autores medievales.

1. *Las fuentes de las concepciones escolásticas de la metafísica*

El marco de las discusiones medievales está dado por las afirmaciones divergentes de Aristóteles respecto del objeto de la metafísica. El Estagirita, en efecto, ha definido este objeto al menos de dos maneras diferentes: como «el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo» *(Metafísica* IV 1 1003 a 20; cf. XI 3 1060 b 30-32, usamos la traducción de Valentín García Yebra), y como «el ente separado e inmóvil [...] lo divino» *(Metafísica* XI 7 1064 a 34-36). La cuestión de los nombres que se pueden asignar a esta disciplina teórica está relacionada con esta doble caracterización de su objeto. Aristóteles utiliza, en efecto, tanto el término «filosofía primera» (1005 a 33-b 3; 1059 b 15-20) como el término «teología» (1026 a 16 ss.; 1064 b 1-5), y a veces ambos en un mismo texto (1026 a 18 ss.). El propio término «metafísica» no fue utilizado por Aristóteles, y proviene de la clasificación de sus obras hecha por Andrónico de Rodas (siglo I a.C).

Estrechamente vinculado al análisis del ente en cuanto ente está el problema de los primeros principios, tanto en el orden ontológico como en el orden del conocimiento. Ésa es la razón por la cual Aristóteles incluye como objeto propio de la metafísica el estudio de los «primeros principios y causas» de los entes (982 b 9-11; 983 a 24-26; 993 b 23-994 a 4; 1025 b 1-3) y de los «axiomas» o primeros

principios del razonamiento, «porque son propios del ente en cuanto ente» (1005 a 26-28). Y el análisis del ente separado e inmóvil culmina con el estudio de Dios, razón por la cual esta disciplina merece el nombre de ciencia divina y el mayor aprecio entre las ciencias especulativas (983 a 8-11).

Es necesario determinar el sentido aristotélico de la expresión «ente en cuanto ente», a fin de poder identificar la contribución propiamente medieval a la noción de metafísica. «Ente», en efecto, «se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente» (1003 b 32-34). El sentido primero de la noción de «ente» es la quididad «que significa la substancia [...] de suerte que el ente primero, y no un ente con alguna determinación, sino el ente absoluto, será la substancia» (1028 a 10-30; cf. 1003 b 15 ss.; 1005 a 13-15; 1030 a 20-22). Es por este motivo que la pregunta «¿qué es el ente? equivale a ¿qué es la substancia?» (1028 b 3-4). La metafísica aristotélica se mueve, pues, estrictamente en el nivel predicamental: el ser como tal no tiene sentido fuera de las categorías que lo articulan; como tal «ente» es un «simple predicado» (1053 b 16-22), que no agrega nada al sentido de las categorías (1054 a 17). Pero si la substancia es el sentido primero de «ente», la forma, como principio de actualidad, es la causa primera de la substancia (1041 b 4). Por consiguiente, la metafísica tiene como objeto principal el estudio de las formas: es lo que E. Gilson llamaba una «metafísica de la esencia».

Puesto que la especulación metafísica «versa sobre la substancia» (1069 a 18-20), es en el marco de la substancia donde deben comprenderse también las especulaciones sobre los entes separados e inmóviles. La física aristotélica *(Física* VIII) había logrado elevarse a la demostración de la existencia de un primer motor inmóvil, principio último de explicación de las substancias sujetas al movimiento. Este primer motor es él mismo una substancia, inmanente al universo, y su causalidad es una causalidad final (no eficiente). Cuando Aristóteles se ocupa de la substancia inmóvil y separada, en el libro XII de *la Metafísica*, no es, pues, para demostrar la existencia de ese género de substancias, sino para precisar su naturaleza. Si bien retoma las pruebas físicas que permiten demostrar la existencia de un primer motor eterno (cap. 6), su objetivo fundamental es determinar la naturaleza de tal motor. Tal es el objetivo del capítulo 7 del libro XII, donde queda claramente definida la causalidad final que tal motor ejerce y su naturaleza de substancia intelectual, definida como «entendimiento que se entiende a sí mismo» (1072 b 20). La primacía de esta substancia no la coloca, sin embargo, fuera del universo predicamental al interior del cual se mueve la metafísica: «Dios es un viviente eterno y nobilísimo, que tiene vida y duración continua y eterna [...] substancia eterna e inmóvil, separada de las cosas

sensibles». El carácter substancial de este primer motor explica que Aristóteles se plantee como problema la cuestión de la pluralidad de tal substancia. Y su conclusión no deja dudas en cuanto a la naturaleza de esta entidad: si el primer motor es único como primero, la multiplicidad de substancias separadas e inmóviles es cosa igualmente asegurada. La divinidad de la cual se ocupa la metafísica es, pues, un género de substancias.

Estas precisiones son necesarias para comprender la originalidad de la metafísica medieval y el aporte que ella hace a la cuestión del objeto propio de la más alta disciplina teórica.

Otras dos fuentes merecen nuestra atención por la influencia que ejercieron en las discusiones medievales sobre el objeto de la metafísica: en primer lugar, el pensamiento de Boecio *(ca.* 480-524), cuyo proyecto (inacabado) de traducir a Aristóteles y Platón para el uso de los latinos le permitió ejercer una influencia formativa decisiva sobre el pensamiento medieval; en segundo lugar, las especulaciones de los filósofos árabes sobre la naturaleza y el objeto de la metafísica, así como también las traducciones de ciertas obras neoplatónicas que los maestros árabes hicieron circular bajo el nombre de Aristóteles.

La influencia de Boecio se ejerció tanto sobre el plano metodológico como sobre el plano propiamente teórico de las concepciones del ser, objeto de la metafísica. En el capítulo 2 de su *Tratado sobre la Trinidad* Boecio establece la existencia de tres ciencias especulativas o teóricas: la filosofía natural, la matemática y la teología. A cada una de ellas asigna un objeto propio, caracterizado por el grado de abstracción respecto de la materia, y un método propio adecuado a la naturaleza de sus objetos: la filosofía natural procede *rationabiliter,* la matemática, *disciplinabiliter,* la teología, *intellectualiter.* Tanto la división de las ciencias especulativas, como el establecimiento de sus objetos y métodos propios ejercerán una influencia perdurable en la Escolástica, particularmente en el pensamiento de santo Tomás. La asimilación de la *Metafísica* de Aristóteles, definida como ciencia del ente en cuanto ente, dentro de la clasificación de las ciencias especulativas establecida por Boecio será un problema para los pensadores del siglo xiii. En efecto, dicha clasificación corresponde en realidad a tres distintos niveles de ser, identificados por el grado de remoción respecto de la materia. Para Boecio, pues, el objeto de la metafísica son los seres separados de la materia en sentido ontológico, es decir, Dios y las substancias espirituales (Sweeney, 1990, 162). Boecio contribuyó también al enriquecimiento de las reflexiones sobre la noción misma de «ser» *(esse).* En su tratado *De hebdomadibus* (PL 1311 B), Boecio introduce distinciones que tendrán consecuencias de gran importancia sobre la semántica de la noción de «ser»: «Diversum est esse et id quod est. Ipsum

enim esse nondum est; at vero id quod est, accepta essendi forma, est atque consistit. Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat». La tensión que Boecio permite establecer entre el «ente» *(id quod est)* y el «ser» *(esse),* aunque no perfectamente clara en su propio pensamiento (en la medida en que la noción boeciana de *esse* corresponde más bien a la esencia), permitirá más tarde a santo Tomás refinar una de las piezas más profundas de su metafísica: la noción de *esse* como acto.

Otra fuente de las reflexiones escolásticas sobre el objeto de la metafísica es el pensamiento árabe. En primer lugar, los pensadores árabes tuvieron acceso a la *Metafísica* de Aristóteles antes que los pensadores latinos. Las traducciones hechas —a partir de la lengua griega o siriaca— por traductores como Hunain y su hijo Ishâq, por Istâth y Abu Bichr Mattâ ibn Yûnos, dieron a los pensadores árabes una ventaja histórica apreciable en la elucidación del problema que nos ocupa (si bien no conocieron más que doce de los catorce libros de la *Metafísica:* los libros K y N no fueron traducidos). En segundo lugar, los árabes conocieron la palabra misma «metafísica» (que no fue utilizada por Aristóteles y que proviene de Andrónico de Rodas, como ya dijimos) y la tradujeron al árabe, junto a las otras expresiones propiamente aristotélicas («filosofía primera», «ciencia divina», «teología»), lo cual enriqueció la discusión sobre el sentido y el alcance de la disciplina con una reflexión sobre el significado de los nombres que le son asignados (Madkour, 1963, 51). Por último, un hecho literario cuyo origen no está claramente determinado (Saffrey, 1963, 274; Van Steenberghen, 1966, 84), pero que se relaciona estrechamente con la tarea de los traductores árabes, agregó una pieza esencial al debate: la traducción del *Líber de causis.* Esta obra, que en realidad es una síntesis de tesis extraídas de la *Elementatio theologica* de Proclo, fue puesta en circulación con el nombre de Aristóteles como autor, contribuyendo así a complicar el problema del objeto de la metafísica, en la medida en que fue considerada como un complemento necesario de la *Metafísica* de Aristóteles y como su acabamiento y perfección.

Los filósofos árabes tomaron posiciones divergentes en lo que respecta al objeto de la metafísica. Al-Farabi *(ca.* 870-950) la considera como la ciencia del ser en cuanto ser, de la causa de las causas y del principio de los principios, y divide tal objeto en tres partes: el ser y sus atributos, los primeros principios de las ciencias y los seres incorporales: Dios y las Inteligencias. Tal objeto le asegura el valor de ciencia universal y permite considerar que «metafísica» y «teología» tienen la misma significación (Turker, 1963, 419-420).

Con Avicena (980-1037) la cuestión del objeto de la metafísica alcanza una definición que será adoptada por la gran mayoría de los pensadores escolásticos. Avicena examina esta cuestión en relación

con los nombres que la disciplina ha recibido: filosofía primera o ciencia divina. Los tres textos más significativos son: la *Ilâhiyyât* de su gran enciclopedia *al-Shifâ (La curación),* la *Ilâhiyyat* de su *al-Ishârat (Libro de los teoremas y de los avisos)* y la *Ilâhiyyât* de su *Dânish Nâma (Libro de la ciencia),* las dos primeras escritas en árabe, la tercera en lengua persa (no mencionamos *al-Nayat* o *Libro de la salvación,* por ser una síntesis de *al-Shifâ).* Es interesante señalar que en los tres escritos el nombre escogido es «ciencia divina» *(Ilâhiyyat).* Sin embargo, en el caso de *al-Shifâ* el capítulo inicial se propone esclarecer el objeto de la «filosofía primera», lo cual explica que al ser traducida al latín (en Toledo, después de 1150), la obra recibió por título *Liber de philosophia prima sive Scientia divina.* Sólo los manuscritos tardíos reemplazaron ese título por el de *Metaphysica* (Avicena, 1977,124*). La exposición del pensamiento de Avicena será basada en este texto, pues es el que influyó sobre el debate entre los escolásticos.

Avicena distingue tres ciencias especulativas: la filosofía de la naturaleza, la filosofía matemática y la filosofía primera o ciencia divina *(Metaphysica,* 12,1977, p. 9, 62-63). Le corresponde el nombre de «ciencia divina» porque estudia las causas de los seres físicos y matemáticos y la causa primera de todo lo que existe, es decir, Dios *(Metaphysica* I 1, p. 2, 31-34); el de «filosofía primera», porque alcanza el más alto grado de certeza y precisión *(ibid.,* p. 3, 44-46), dado que su objeto es el más noble de los objetos de conocimiento. Pero Dios como tal no es el objeto de la metafísica: «Nulla enim scientiarum debet stabilire esse suum subiectum» *(ibid.,* p. 5, 85). Toda ciencia debe presuponer la existencia de su objeto, pero la existencia de Dios sólo se alcanza al término de la reflexión metafísica. A quien quisiera objetar que la existencia de Dios ha sido ya demostrada en el libro VIII de la *Física* de Aristóteles, Avicena responde que la filosofía natural es incapaz de demostrar la existencia de Dios, y que el objetivo de Aristóteles en la obra mencionada es puramente pedagógico y preparatorio al estudio de la única prueba auténtica de la existencia de Dios, que es la obtenida por la metafísica (Verbeke, 1977, p. 14*). En verdad, el objeto propio de esa disciplina es el ente en cuanto ente y los atributos y categorías comunes del ente en cuanto ente *(Metaphysica* I 2, p. 12, 30-32). Entre esos atributos y categorías cabe indicar la substancia y los accidentes, así como las nociones de uno y múltiple, de acto y potencia, lo universal y lo particular, lo necesario y lo posible. La reflexión sobre lo necesario y lo posible juega un papel central en la metafísica de Avicena, y conduce a una concepción del ser como «accidente» de la esencia que orientará de manera decisiva las discusiones medievales. Aun cuando la metafísica se ocupa de las causas y principios supremos de los entes, ella no lo hace considerando las causas desde un

punto de vista absoluto y en cuanto tales *(ibid.*, p. 6, 8-11). Ella las considera en cuanto entes y en su condición de entes separados de la materia: en todo momento la metafísica se confirma como estudio del ente en cuanto ente y de las causas del ente en cuanto ente *(ibid.*, p. 8, 49-52). El punto ha sido bien establecido por los eruditos contemporáneos (Gilson, 1954, 206; Zimmermann, 1965, 109; Verbe-ke, 1973,19*; Wippel, 1984, p. 42; Strozewski, 1990, p. 138). Pero el estudio del ente en cuanto ente revela a Avicena que el ente no es principio por naturaleza, y que hay entes que por sí mismos son causados. Corresponde, pues, a la metafísica, en la línea misma de su reflexión sobre el ente en cuanto ente, preguntarse por la causa y los principios de los entes causados *(ibid.*, p. 14, 62-64). Este análisis lo lleva a concluir que no se puede remontar indefinidamente en la serie de causas causadas, y que es necesario postular la existencia de una causa primera de todos los entes, a saber, Dios, única realidad necesaria por sí misma. La causalidad que Dios ejerce no se limita a ser una causalidad final, como la postulada por Aristóteles, sino que es una causa eficiente cuyo término es la existencia misma de los entes: en todos ellos la existencia es un accidente de la esencia; algunos la poseen necesariamente, pero por una necesidad no fundada en su esencia sino en la causa que se las otorga (son los entes «posibles en sí pero necesarios por otro»; otros son solamente «posibles». Dios es, pues, causa eficiente metafísica del orden entero de los entes; es una causa creadora (Gilson, 1954, 210-211; Verbeke, 1973, 21*). De esa manera la «ciencia divina» o teología corona el esfuerzo especulativo del metafísico que, desde el análisis del ente en cuanto ente, se eleva a la demostración de un ser necesario por sí mismo, y, por consiguiente, único. Dios no es, pues, el objeto primero de la metafísica, sino el objeto último.

Pero además la metafísica estudia los principios primeros de las ciencias particulares. La relación entre metafísica y ciencias particulares es delicada porque Avicena sostiene que la metafísica presupone ciertas conclusiones de las ciencias particulares, que ella utiliza como conceptos necesarios para su propia reflexión *(ibid.*, pp. 20-21); pero también afirma que las ciencias particulares reciben de la metafísica sus principios. El peligro de un «círculo vicioso» fue percibido por el mismo Avicena *(ibid.)*. Pero el riesgo se evita si se tiene en cuenta que la metafísica parte de principios evidentes por sí mismos y que, cuando utiliza datos de las ciencias particulares, lo hace en contextos diferentes, de tal manera que esos datos no son el fundamento de los principios que la metafísica da a las ciencias particulares; las ciencias particulares se limitan a proporcionar datos, el «qué» la metafísica proporciona la explicación, el «porqué» *(ibid.*, pp. 22-23; cf. Verbeke, 1973, 7*-9*; Wippel, 1981, 3-5, y 1984, 44-45).

La influencia del pensamiento de Avicena fue decisiva en el de-

sarrollo de la Escolástica latina. Pero no fue exclusiva. Otro gran pensador árabe ejerció una influencia no menos considerable, fundada en principios profundamente fieles al pensamiento aristotélico. Averroes (1126-1198), en efecto, propuso en su comentario literal de la obra de Aristóteles una definición diferente del objeto de la metafísica. Al argumento aviceniano según el cual Dios no puede ser objeto de la metafísica porque ninguna ciencia debe demostrar la existencia de su objeto, Averroes opone la tesis según la cual la cuestión de la existencia de Dios como primer motor inmóvil ha sido resuelta científicamente en el libro VIII de la *Física (Physica* I, c. 5, v. IV, p. 47; usamos la edición de Venecia, 1574). La metafísica, por consiguiente, puede abordar, como un objeto que le pertenece de pleno derecho, la cuestión de la esencia de Dios *(Metaphysica* IV 2, v. VIII, p. 73). Este énfasis en el contenido teológico de la metafísica no debe ser interpretado de manera exclusiva. La metafísica continúa siendo la ciencia del ente en cuanto ente y de las propiedades que le son inherentes. Siguiendo a Aristóteles, Averroes determina que el sentido primero del ente es la substancia, a la cual pertenece el ser por definición *(ibid.,* VII, 1, p. 154). No hay, pues, que establecer el tipo de distinción entre la substancia y el ser, como lo hacía Avicena, para quien el «ser» o «existencia» era un accidente de la substancia *(Destructio destructionum,* V, ed. Zedler, 1961, pp. 252-253). Para Averroes, lo propio de la substancia consiste en existir y el verdadero problema —como para Aristóteles— es determinar *lo que* una substancia es (su esencia). Puesto que la existencia es una con la substancia concreta, y puesto que cada substancia existente tiene un modo de ser que le es propio (su esencia), la noción de «ser» no puede ser predicada de forma unívoca. Y tampoco puede serlo de manera equívoca, ya que todas las substancias tienen en común el hecho de designar algo que es. Por eso Averroes concluye, como su maestro, que la noción de ente es análoga *(Metaphysica* IV 2, p. 65). La metafísica tiene, pues, por objeto todo lo que es en cuanto que es, y puede ser dividida en tres partes: el estudio de los seres sensibles en sus géneros más comunes, es decir, las categorías y los postpredicamentos; el estudio de los primeros principios de las ciencias; el estudio de las substancias separadas y del primer principio, Dios (Madkour, 1963, 52). Esta última parte está condicionada por el modo en que la existencia de Dios ha sido demostrada en la física. En efecto, la característica fundamental de los seres sensibles es la de estar en movimiento; ahora bien, nada se mueve sino en cuanto está en potencia, como nada mueve sino en cuanto está en acto. La serie de motores móviles no puede ser infinita, pues si lo fuera no habría causa primera y por consiguiente no habría tampoco movimiento. La serie debe ser, pues, finita e implica la existencia de un primer motor que mueve sin ser movido. Esta es la prueba por excelencia

de la existencia de Dios. La metafísica trata de la naturaleza de Dios como primer motor, en el marco de la causalidad que le es propia (eficiente y final). Y ello explica probablemente la diferencia entre Avicena y Averroes en lo que respecta al objeto de la metafísica: si para el primero Dios no puede ser objeto de la filosofía primera, es porque el análisis físico no se eleva a la demostración de la existencia de Dios como causa eficiente metafísica (causa del ser) del universo; si para el segundo la metafísica puede utilizar las conclusiones de la física sobre la existencia de Dios, es porque Dios es sólo concebido filosóficamente como primer motor (causa del movimiento). En el fondo, la oposición entre los dos grandes maestros árabes debe explicarse por la diferente concepción de Dios con la que trabajan (Strozewski, 1990, 139).

2. *La recepción de la herencia greco-árabe*

Las discusiones escolásticas sobre el objeto de la metafísica están condicionadas por la recepción de las fuentes que acabamos de describir. Hacia 1200, el movimiento de traducciones que influyó tan profundamente en el desarrollo del pensamiento medieval había puesto a la disposición de los maestros latinos una buena parte de la herencia griega y árabe: Gerardo de Cremona había traducido la *Física* de Aristóteles; la *Metaphysica Vetustissima* (libros I-IV, 4) era accesible gracias a la traducción de Jacobo de Venezia (Jacobus Veneticus Graecus), realizada a mediados del siglo xii; la metafísica del *al-Shifâ* de Avicena y el *Liber de causis* —a menudo transcrito conjuntamente con la *Metafísica* de Aristóteles— fueron traducidos en Toledo por Gerardo de Cremona o por Domingo González (Gundissalinus) después de 1150 (Saffrey, 1963, 272-275; Van Riet, 1977, 123*). La nueva literatura filosófica tuvo un impacto claro sobre las jóvenes universidades, particularmente sobre la de París. Y la reacción de las autoridades eclesiásticas no tardó en manifestarse: el decreto del sínodo de 1210 de la provincia de Sens y el estatuto sancionado por Roberto de Courçon en 1215 prohiben la enseñanza de la metafísica de Aristóteles y de Avicena (Van Steenberghen, 1966, 90-91). Estas prohibiciones aparecen como medidas de prudencia frente a las interpretaciones panteístas y materialistas dadas por maestros inexpertos (David de Dinant y Amalrico de Bene), pero ponen de manifiesto también que los libros prohibidos habían suscitado gran interés y habían encontrado un lugar significativo en el *curriculum* de estudios.

Una nueva ola de traducciones enriqueció la biblioteca de los pensadores medievales y el marco de sus discusiones sobre la naturaleza de la metafísica. Otra traducción de la *Metafísica* de Aristóte-

les, conocida como *Metaphysica Mediae Translationis,* y que comprendía los libros I-X y XII-XIV, fue conocida por los latinos alrededor de 1250, aunque fue realizada probablemente a mediados del siglo XII por un traductor desconocido. A ella se agrega la *Metaphysica Vetus* (de la misma extensión que la *Vetustissima),* que era llamada *translatio Boethii* sin que esta atribución ni la fecha de la traducción puedan ser consideradas establecidas. Finalmente, entre 1268 y 1272 Guillermo de Moerbeke ofreció una traducción completa de los 14 libros de la *Metafísica,* conocida como *Metaphysica Novae Translationis,* utilizando la *Media* como base para un trabajo de revisión y agregando una redacción nueva del libro XI (K). Añadamos, para completar el cuadro, que existía también la traducción arábigo-latina realizada por Miguel Escoto que circulaba con el comentario de Averroes. Conocida como *Metaphysica Nova,* su principal característica era la de comenzar con el libro II, seguido por los últimos capítulos del libro I, y de continuar hasta el libro XII c. 10 (sin el libro XI).

La mención del comentario de Averroes nos lleva naturalmente a presentar la entrada de los escritos del maestro de Córdoba en los medios latinos. Hacia 1230 las obras de Averroes comienzan a ser citadas por los pensadores latinos: Guillermo de Alvernia lo cita en *su De universo* (1231-1236), como así también Felipe el Canciller en su *Summa de bono* (1228-1236) y Alberto Magno en su *Summa de creaturis* (1240). Es posible que la traducción de su comentario sobre *la Metafísica* haya sido realizada por Miguel Escoto antes de 1220.

La diversificación de la biblioteca científica medieval tuvo consecuencias pedagógicas importantes sobre dos planos: el de las discusiones sobre la división de las ciencias y el de la organización de los estudios en las facultades de artes (encargadas de proporcionar la formación filosófica de base requerida por las facultades de teología, derecho y medicina). El interés de los latinos por el problema epistemológico de la clasificación de las ciencias se había manifestado ya en el *De divisione philosophiae* de Gundissalinus (hacia 1150; edición Baur, 1903), obra que ejercerá una influencia duradera en las discusiones posteriores. En ella se distingue claramente la teología sobrenatural *(divina scientia)* de la filosofía especulativa, la cual se divide en tres disciplinas: la física, la matemática y la filosofía primera o teología. A esta última, Gundissalinus —siguiendo a Boecio— le asigna como objeto el estudio de las substancias separadas y de Dios, razón por la cual puede definirla como *scientia primarum causarum* (ed. Baur, pp. 38 y 268). Miguel Escoto, Hugo y Ricardo de San Víctor publican obras con el mismo objetivo de sistematizar las ciencias. Este interés establece una verdadera tradición que se prolonga a lo largo del siglo xiii: Roberto Kilwardby *(De ortu et divisione philosophiae, ca.* 1240); Nicolás de París; Egidio Romano

(De partibus philosophiae essentialibus). Otros textos significativos en el género han sido publicados por C. Lafleur (1988). La otra consecuencia del enriquecimiento de la biblioteca medieval se hace sentir sobre los programas de estudio. El marco estrecho que el *trivium* y el *quadrivium* imponían a la facultad de artes no resistió la presión de los nuevos conocimientos científicos aportados por la «invasión» de Aristóteles y de los comentadores árabes. La facultad de artes se vio forzada a enriquecer y diversificar sus planes de estudio. Un testigo temprano de esta situación es el autor anónimo de la «Guía del estudiante» *(ca.* 1230-1240), trasmitida por el manuscrito Ripoll 109 de Barcelona. En esta guía la metafísica ocupa el primer lugar entre las ciencias «naturales», y el autor nos indica que ella debe estudiarse en tres obras: la *Metaphysica Vetus,* la *Metaphysica Nova* y el *Liber de causis* (una descripción semejante se encuentra en la obra de Nicolás de París). El hecho de que una guía destinada a preparar los exámenes incluya la metafísica es signo de que la disciplina era objeto de estudio en la facultad de artes. En realidad, las prohibiciones de 1210 y de 1215 fueron repetidas sólo en forma mitigada por Gregorio IX en su *Parens scientiarum* de 1231. Pero las pruebas abundan para probar que *la Metafísica* de Aristóteles fue «leída» en las salas de clase a pesar de las prohibiciones (Gabriel, 1963, 95). Finalmente, los estatutos de 1255 confieren a *la Metafísica* un lugar oficial en el *curriculum* de estudios; en esos estatutos el *Liber de causis* fue también incluido entre las obras necesarias para la formación en filosofía primera (Saffrey, 1963, 277). Desde ese momento, el estudio de la metafísica fue uno de los componentes esenciales de la formación de todo candidato a la maestría en artes.

3. *El objeto de la metafísica*

Los pensadores medievales no ofrecieron respuestas semejantes a la cuestión del objeto de la metafísica. Según Zimmermann (1965), pueden distinguirse tres posiciones principales: *a)* Dios es el principal objeto de la metafísica; *b)* Dios es la causa del objeto principal de la metafísica, y *c)* Dios es parte del objeto de la metafísica. Trataremos de ilustrar con algunos casos significativos los fundamentos de esta clasificación.

La figura de Roger Bacon (1214P-1292?) es significativa porque él fue un testigo importante de los problemas causados por la entrada de los escritos de Aristóteles en los medios universitarios y porque fue posiblemente uno de los primeros en comentar en clase los libros de filosofía natural y *la Metafísica,* hacia 1245, es decir, antes de que fueran oficialmente requeridos por los estatutos de la facultad de artes (Van Steenberghen, 1966, 143). Para Roger Bacon, la

metafísica tiene un triple objeto: el ente y los atributos que le corresponden en cuanto ente; la substancia; el principio de los principios, es decir, Dios. Sólo este último es objeto exclusivo de la metafísica *(Opera hactenus inedita*, ed. Delorme, XI, 27-28 y 121; cf. Miaño, 1963, 507); los dos primeros, aunque bajo ciertas determinaciones que los particularizan, pueden ser objeto de otras ciencias. La metafísica se define, pues, en primer lugar como ciencia del ente en cuanto ente, es decir, como ciencia del ente no contraído por ninguna determinación *(contractio)* que pudiera advenirle, ya sea por separación respecto de la materia, ya sea por abstracción respecto de la materia. El ente en cuanto ente es estudiado en los seis primeros libros de la *Metafísica;* el ente separado (Dios) es objeto del libro XI (XII); el ente abstraído es objeto de la lógica, de la física y de la matemática. El estudio del ente en cuanto ente afirma la analogía del concepto de ente, y sobre esta analogía se funda la unidad de la metafísica como ciencia. En segundo lugar, la metafísica se define como ciencia de la substancia, pues, aunque analógico, el concepto de ente se predica primariamente de la substancia. Roger Bacon distingue entre las substancias móviles y las substancias inmutables; las primeras se subdividen entre aquellas que son incorruptibles (los cuerpos celestes) y las que están sujetas a la corrupción (los cuerpos terrestres). Por su parte, las substancias inmutables se subdividen entre las substancias espirituales finitas y la substancia que es causa primera y simple. Las tres primeras especies de substancia son compuestas; sólo Dios es absolutamente simple y completamente inmutable (O. *H. I.* VII, 126) y, por consiguiente, sólo puede ser considerado por la metafísica. Finalmente, la metafísica se define como teología en cuanto estudia el *principio y* la causa primera del ente en cuanto ente. Dios, pues, no es una «parte» del objeto de la metafísica, sino su principio explicativo final; Dios como tal sólo es objeto de la teología sobrenatural (Miaño, 1963, 511). Pero es evidente que en las tres partes de la metafísica el estudio de Dios ocupa un lugar central, ya sea como «ente separado», como «substancia simple e inmutable» o como «principio». Por ello Roger Bacon, reflexionando sobre el triple objeto de la metafísica, sostiene que las tres perspectivas se reducen a la unidad por la consideración de la causa primera: «ista tamen tria ad unum reducuntur, scilicet ad causam primam» (Strozewski, 1990, 146).

Alberto Magno (1206-1280) representa un retorno claro a la concepción aristotélica de la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente. El maestro de Colonia comentó la *Metaphysica Media* alrededor de 1262-1263 *(Metaphysica,* ed. Geyer, Colonia, 1960). Como lo indica Geyer *(ibid.,* p. VII), Alberto tuvo conciencia clara de que el estudio de la *Metafísica* de Aristóteles viene después del estudio de los libros de filosofía natural (que terminan con el Trata-

do de los animales) y se prolonga en el estudio del *Liber de causis.* La razón de ello es clara: la filosofía primera tiene dos partes, una consagrada al estudio del ente en cuanto ente (y tal es el objeto de la *Metafísica* de Aristóteles), y otra consagrada al estudio de la causa primera del ente (y tal es el objeto del *Liber de causis,* obra que san Alberto atribuye también al Estagirita). La *Metafísica* de Aristóteles no ofrece más que un estudio sistemático del ente en cuanto ente y de sus atributos, sin entrar en la consideración del Ser supremo, causa del ente. Este defecto constitutivo de la «ontología» obliga a completar el estudio de lo divino en el *Liber de causis,* que versa precisamente sobre Dios como principio creador del que procede el ente. Es, pues, en esta última obra que se alcanza el objeto principal de la filosofía primera (De Libera, 1990, 51).

En lo que respecta a la primera parte, san Alberto rechaza la opinión de quienes sostuvieron que la metafísica versa sobre la noción de causa o sobre la existencia y naturaleza de Dios. La razón de tal rechazo es doble. Por un lado, el objeto de una ciencia debe ser una noción a la cual puedan ser reducidas, como a un predicado común, todas las nociones y diferencias estudiadas en dicha ciencia. Pero la metafísica estudia las nociones de substancia y de las otras categorías, las cuales no se dejan reducir al predicado común «causa». Por otro lado —y esta razón es de origen aviceniano— ninguna ciencia se pregunta por la existencia de su objeto. Pero la metafísica debe demostrar la existencia de Dios y de las substancias separadas *(Metaphysica* I 1, c. 2, pp. 3-4). Por consiguiente, sólo el ente y los atributos que le corresponden como tal son el objeto primero de esta disciplina. Y a quien quisiera objetar que Dios es el único objeto adecuado de la más noble de las ciencias, Alberto responde, con cierta vehemencia, que el ente en cuanto ente y los atributos que le corresponden como tal son las nociones más divinas y más nobles, anteriores por definición a toda otra concepción: «divinissima et nobilissima et priora omnibus» *(ibid.,* p. 5, líneas 51-58). La unidad de la metafísica está asegurada por la naturaleza analógica del concepto de ente en cuanto ente, cuyo sentido primero es, sin embargo, la substancia *(ibid.,* I 1, c. 3, p. 5, y IV 1, c. 3, p. 163). En tanto que ciencia del ente en cuanto ente, la metafísica tiene también por objeto los primeros principios de todas las ciencias, y ello le otorga al mismo tiempo el mayor grado de certeza y le confiere la característica que la diferencia de todas las otras disciplinas *(ibid.,* IV 1, c. 1, pp. 161-162; IV 2, c. 1, p. 173: «dicta omnium demonstradonum principia insunt omnibus, in quantum communicant in ente, et hoc est, inquantum entia sunt. Igitur speculatio de his principiis est illius philosophi qui cognoscit ens, inquantum est ens»). Como ciencia del ente en cuanto ente, la metafísica tiene también por objeto la noción de «uno», que es convertible con la de «ente», a la cual sólo

agrega la negación de división *(ibid.,* IV 1, cc. 4-5, pp. 165-167: «ens et unum sunt una et eadem natura et uniuscuiusque rei vera entitas est eiusdem rei vera unitas nec addit unitas entitati nisi indivisionem, quae non ponit aliquid, sed in negatione consistit»). Y puesto que el sentido primero de la noción analógica de ente en cuanto ente es la substancia, la metafísica tendrá tantas partes como tipos de substancias haya: «quot sunt substantiae, tot sunt partes philosophiae primae» *(ibid.,* IV 1, c. 6, p. 168). Así pues, luego de haber establecido la noción de ente, los libros de la *Metafísica* se ordenan en torno a la noción de substancia: la noción general de substancia y accidente (libro VI); la naturaleza de la substancia (libro VII); la substancia física (libro VIII), etc., hasta culminar en el estudio de las substancias separadas: «et in his complebitur tota ista philosophia» *(ibid.,* p. 188, líneas 36-49).

El énfasis que pone san Alberto en la substancia como objeto de la metafísica sitúa su pensamiento en la línea tradicional del aristotelismo. Pero ésa no es su última palabra en cuanto al objeto de la filosofía primera. En realidad, como ha mostrado Libera (1990, 54), no hay que limitarse a la interpretación que san Alberto hace del objeto de la *Metafísica* de Aristóteles; la filosofía primera tiene una segunda parte cuyo contenido es expuesto en el *Liber de causis.* Y en esta segunda parte, el aristotelismo de san Alberto cede su lugar al neoplatonismo (aunque san Alberto ignora que se trata de un obra inspirada en Proclo y piensa que en ella Aristóteles expone su pensamiento más profundo). Para san Alberto, pues, la consideración del ente en cuanto ente (objeto de la *Metafísica)* abre la vía a una perspectiva más profunda y definitiva que lleva a la consideración de la causa primera del ente en cuanto ente (objeto del *Liber de causis).* La teología corrige las insuficiencias y limitaciones inevitables de la perspectiva epistemológica con que fue escrita la *Metafísica* y permite a la filosofía primera completar, en el marco de una consideración de la causa eficiente metafísica del ente, el esfuerzo especulativo de toda la filosofía primera.

La figura de santo Tomás (1224-1274) domina la escena del pensamiento metafísico en el siglo xiii. Su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles es posterior a 1271 y esta obra servirá de punto de partida para la exposición de su pensamiento.

La posición que santo Tomás adopta en esta obra sigue de cerca la del Estagirita. En el proemio a su comentario explica que la metafísica es la ciencia de las primeras causas, razón por la cual cumple una función reguladora respecto de las otras ciencias (puesto que toda ciencia es conocimiento por causas); es también ciencia de los primeros principios y de los datos supremamente inteligibles (el ente en cuanto ente y sus atributos) y, finalmente, es ciencia de las realidades inmateriales (Dios y las substancias separadas). Pero aunque

la metafísica trata de estos tres temas, no todos ellos pueden ser considerados como su objeto propio; en realidad sólo el ente en cuanto ente es el objeto propio de esta disciplina: «quamvis ista scientia predicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune». Pero santo Tomás aclara que la metafísica se ocupa también de las realidades separadas de la materia, lo cual puede entenderse de dos modos: o porque de ningún modo pueden existir en la materia (Dios y las substancias intelectuales), o porque pueden existir sin la materia (el ente en cuanto ente). Los tres temas estudiados por la metafísica explican los nombres que se le atribuyen: «teología», porque trata de Dios; «metafísica», porque considera el ente en cuanto ente; «filosofía primera», porque se ocupa de las primeras causas de la realidad (en efecto, a una misma ciencia corresponde estudiar no sólo el ente en cuanto ente sino también las causas de su objeto). De este modo el objeto propio de la metafísica es aquello (el ente en cuanto ente) cuyas causas estudia, más bien que las causas mismas. El conocimiento de las causas no es el objeto de la metafísica, sino más bien el objetivo hacia el cual la ciencia tiende como a su perfección (Wippel, 1984, 58).

El objeto de la metafísica es definido, pues, en la línea del pensamiento de Avicena. Ella trata del ente en cuanto ente y de los atributos que le pertenecen como tal *(Metaphysica* IV 1 n. 529). Todos los entes caen bajo el estudio de la metafísica, la cual los estudia bajo la común y analógica noción de ente *(ibid.,* n. 535). Para guardar la unidad de esta ciencia, la inmensa diversidad de objetos materiales sobre la que ella versa exige que todos ellos puedan ser reducidos a un denominador común: a saber, el concepto analógico de ente *(ibid.,* XI 3 nn. 2194-2197). La analogía del ente es una analogía de proporcionalidad y su sentido primero es la substancia *(ibid.,* nn. 543-546). En cuanto ciencia del ente en cuanto ente le pertenece también estudiar los primeros principios del ente en cuanto tal (IV 5 n. 593) y sus causas (VI1 n. 1145: «quaelibet scientia debet inquirere principia et causas sui subiecti [...] oportet quod in ista scientia inquirantur principia et causae entium, inquantum sunt entia»); así como también los primeros principios de la demostración, en cuanto son principios comunes a todas las disciplinas *(ibid.,* XI 4 n. 2206). La metafísica estudia asimismo —y como dimensiones propias de su objeto— los trascendentales, es decir, los conceptos que se convierten con el ente y constituyen con él los más universales predicados, como el «uno» *(ibid.,* IV 2 n. 548; X 1, n. 2169; XI 3 n. 2199); a los cuales podemos agregar el «bien» *(Summa Theologiae* I q. 5 a. 1; I q. 6 a. 3 c.) y lo «verdadero» *(Summa Theologiae* I q. 16 a. 3 c.). Tales nociones son llamadas «trascendentales» porque no son, propiamente hablando, «géneros». En efecto, lo propio de los

géneros es que las diferencias se les agregan como algo extrínseco; ahora bien, ninguna diferencia puede ser exterior al ente en cuanto tal: «unde unum et ens non possunt habere aliquas differentias» *(Metaphysica* XI 1 n. 2169). El ente en cuanto ente, objeto propio de la metafísica, es el ente real, «quod est extra animam». La significación de tal noción se divide según dos criterios. El primero, según los predicamentos; el segundo, según las nociones de potencia y acto *(ibid.,* VII 1 n. 1245).

Según el primer criterio, el sentido fundamental, como hemos dicho, es la «substancia». En realidad, afirma santo Tomás siguiendo a Aristóteles, la naturaleza de la substancia basta para poner en evidencia el sentido absoluto del ente: «sufficit ad cognoscendum naturam entis determinare de substantia» *(ibid.,* n. 1246). Entre las substancias, las que son separadas de la materia son las más nobles y a su conocimiento se llega a través del estudio de las substancias materiales. Para santo Tomás la demostración de la existencia de las substancias separadas es propuesta en la física *(ibid.,* VII17 n. 1671; XII 6 n. 2517). Pero corresponde a la metafísica el determinar la naturaleza de tales substancias, principalmente de Dios, en la medida en que tal empresa es accesible a la inteligencia humana. Y la metafísica concluye que Dios, como causa primera, es una substancia simple cuya naturaleza es la de ser acto puro: «primum ens, cuius substancia est actus»; «substantia simplex, quae est actus» *(ibid.,* XII 6 n. 2518; 7 n. 2524); «immobile et semper actu ens» (n. 2531); «substantia intelligibilis per se subsistens» (XII 8 n. 2542). Así pues, la metafísica no sólo trata del ente en cuanto ente, sino también de los entes separados de la materia según el ser («de entibus separatis a materia secundum esse», XI 7 n. 2259). Se trata de algo exclusivo de esta disciplina que la distingue de las otras ciencias y que explica que se la denomine «ciencia divina y ciencia de los primeros principios» *(ibid.,* n. 2263).

Esta última afirmación nos permite abordar la cuestión de la clasificación de las ciencias filosóficas en el comentario a la *Metafísica.* Santo Tomás sigue a Aristóteles cuando determina que las ciencias especulativas se distinguen entre ellas por el grado de separación respecto de la materia: la filosofía natural considera los entes móviles en cuya definición se incluye la materia sensible; la matemática considera los entes inmóviles cuya definición no incluye la materia sensible, aunque sólo existen en la materia sensible, y la «teología» considera los entes separados completamente de la materia *(ibid.,* XI 7 2264; cf. también VI 1 nn. 1152-1163). Pero santo Tomás insiste que el objeto propio de la metafísica no es el ente separado de la materia, pues ella también trata de los seres materiales *en cuanto entes.* El objeto propio sigue siendo, pues, el ente en cuanto ente, el cual, como ha mostrado Avicena, puede ser llamado «sepa-

rado de la materia» no porque siempre exista sin la materia, sino porque no debe necesariamente existir en la materia *(ibid.,* VI 1 n. 1165). A Dios se le estudia como *causa* del objeto de la metafísica, que es el ente en cuanto ente.

Esta presentación sintética del comentario de santo Tomás muestra hasta qué punto es fiel al pensamiento de Aristóteles y puede dar la impresión de que, en cuanto al objeto de la metafísica, la originalidad de santo Tomás no es muy grande. Esta impresión proviene de la naturaleza misma del texto escogido: un comentario debe ser fiel al texto. Pero el fondo del pensamiento original de santo Tomás se manifiesta en varios pasajes de su comentario. Uno de ellos retendrá nuestra atención porque invita a abordar el estudio del objeto de la metafísica en el marco más amplio de las obras personales de santo Tomás. En el libro II, lección 2 de su comentario a la *Metafísica,* luego de mostrar que el ente y el uno son convertibles, y que la noción de cosa *(res)* puede también ser considerada como trascendental, santo Tomás explica que las tres nociones designan lo mismo pero bajo diversas perspectivas y que, por consiguiente, no hay entre ellas más que una distinción de razón: «significant omnino ídem, sed secundum diversas rationes». La noción de *res* tiene como fundamento la esencia («imponitur a quiddidate tantum»); la de *ens* tiene como fundamento el acto de ser («imponitur ab actu essendi»); la de *unum* designa la indivisión del ente («ab ordine vel indivisione»). El *idem* que las tres nociones significan bajo diversas perspectivas es la substancia real existente. Por eso Avicena se equivoca al considerar que *unum* y *ens* significan algo agregado a la substancia o esencia. Puesto que *ens* tiene como fundamento el acto de ser *(esse)* es necesario entender que, aunque sea distinto de la esencia, no se agrega a ella a modo de un accidente, sino que es un acto *por así decir* constituido por los principios de la esencia: «esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed *quasi* constituitur per principia essentiae» *(Metaphysica* IV 2 n. 558). Puesto que el *esse* no es un accidente, hay que considerarlo como perteneciendo al orden substancial: la *essentia* o *substantia,* que es el sujeto o potencia, lo recibe y está tan íntimamente unido al acto de ser que dicho acto puede ser considerado como constituido por los principios de la esencia. Como ha mostrado Van Steenberghen (1977, 288-289), las nociones trascendentales *ens* y *res* expresan ambas al sujeto existente entero, pero tienen su fundamento en los componentes realmente distintos de tal sujeto, a saber, el *esse* y la *essentia.* Por ello santo Tomás concluye que el «ente», fundado en el acto de ser, significa lo mismo que «cosa», noción fundada en la esencia: «hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat *idem* cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia» *(ibid.,* n. 558).

La tesis de que el «ente» *(ens)* tiene como raíz el acto de ser *(esse)* aporta una perspectiva nueva sobre el objeto de la metafísica. Pero para comprenderla no es suficiente apelar a los principios de Aristóteles, para quien, en definitiva, la metafísica es una ontología coronada por una teología, donde la noción del acto de ser no retiene una atención particular. En efecto, como hemos visto, toda la *Metafísica* de Aristóteles es una reflexión sobre la substancia, sentido primero del concepto analógico de ente, razón por la cual en el pensamiento aristotélico el estudio del substantivo «ente» tiene prioridad sobre el estudio del acto significado por el verbo «ser». La metafísica es, así, una reflexión sobre el principio de actualidad que explica por qué la substancia es lo que es (esencia), razón por la cual el estudio del ente se resuelve en el estudio de la forma (Fabro, 1961, 165 y 169). Es necesario, pues, examinar las obras personales de santo Tomás para determinar, en el marco de la doctrina según la cual «ens imponitur ab ipso esse», *a)* qué noción de ente tiene santo Tomás en cuenta cuando define la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente; *b)* cómo esta noción va más allá del pensamiento aristotélico, *y c)* qué método de conocimiento nos permite acceder a esa noción y a su fundamento.

La primera parte de la *Suma Teológica* contiene algunas de las respuestas a las cuestiones planteadas. Santo Tomás precisa (I q. 5 a. 1 ad Im.) que la noción de ente designa propiamente el ser en acto *(esse in actu)* y que tal condición pertenece en primer lugar al ser substancial *(esse substantiale)*. Pero la noción de substancia no significa sólo aquello a lo que le pertenece ser, sino que significa esa esencia a la que le pertenece ser por sí, de tal modo, sin embargo, que el ser no es su esencia: «significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa essentia» (I q. 3 a. 5 ad Im.). La distinción entre esencia y acto de ser se pone así de manifiesto y ella orientará la clarificación de la noción de ente. El ser *(esse)* es el acto primero y más perfecto, es la actualidad incluso de la forma, que pierde así la prioridad que ella tenía en el análisis aristotélico del ente: «ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum» (I q. 4 a. 1 ad 3m.). El estudio del *ens in actu* conduce al estudio del *esse ut actus.* La primacía del acto de ser sobre la forma lleva a santo Tomás a afirmar una estructura más compleja del ente. En los seres corruptibles hay que distinguir una doble estructura: la de materia y forma —constitutiva de la esencia—, y la de esencia y acto de ser —constitutiva del ente finito como tal—; esta última estructura se aplica también a las substantias incorruptibles finitas: «natura sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum [...] talis compositio intelligenda est in angelis» (I q. 50 a. 2 ad 3m.). Por consiguiente, es propio de todo ente finito

el que la esencia y el acto de ser difieran: «in omnibus autem aliis (a Deo) differt essentia rei et esse eius» (I q. 61 a. 1 c.). Ésta es la estructura metafísica del ente finito y en ella el principio primero de actualidad es el *actus essendi.* Si el análisis metafísico aristotélico del ente se resolvía en la forma como principio de actualidad, el análisis tomista debe resolverse en el acto de ser *(esse).*

Cuando santo Tomás afirma que el objeto de la metafísica es el ente en cuanto ente, es necesario tener en cuenta, pues, que la noción de ente designa la realidad existente de manera concreta y presupone, como ha mostrado Fabro (1961, 268-269), una relación de participación respecto del acto de ser: «ipsum ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur, et ideo participat ipsum esse» *(In librum Boethii De Hebdomadibus,* lectio 2). No se puede comprender el *ens in quantum ens* sin tener en cuenta la participación en el *esse.* Si la metafísica estudia al ente en cuanto ente, debe atender a la actualidad que lo constituye como tal, es decir, al acto mismo de ser. En efecto, la composición metafísica del *esse* y de la *essentia* es el fundamento de todas las otras composiciones de lo real. Esta distinción en el seno del ente finito es la clave de la metafísica de santo Tomás y de la comprensión del objeto de esta disciplina. El *esse commune,* fundamento del *ens commune,* no es un punto de referencia lógico-formal, sino el acto de todos los actos. Para comprender al ente es necesario captar el ser como acto *(esse ut actus, actus essendi).*

El problema del proceso intelectual que lleva a la comprensión del ser como *actus essendi* ha sido objeto de estudios de gran importancia. Una bibliografía selecta puede encontrarse en el trabajo de Wippel (1984, 69 ss.). Este autor se ha planteado la cuestión en el mismo marco en el que se ha planteado en este artículo, a saber, en el marco del objeto de la metafísica. En un excelente análisis de las cuestiones 5 y 6 del comentario de santo Tomás al *De Trinitate* de Boecio, Wippel ha mostrado que el objeto de la metafísica no puede ser captado por medio de una abstracción más refinada que la utilizada por la física o por la matemática, pues tal abstracción sólo daría por fruto una noción abstracta y vacía del ser (Wippel, 1984, 80), la cual merecería todos los reproches que Heidegger ha hecho a la ontología. En realidad, santo Tomás utiliza el término «separación» *(separatio)* para definir el método de la metafísica. El hecho de haber escogido este término —más bien que el de «abstracción»— muestra que la comprensión del ente, cuya estructura incluye tanto la esencia como el acto de ser, requiere un acto complejo capaz de captar ambos componentes. Así pues, la comprensión del ente incluye tres dimensiones: la experiencia sensible, la abstracción o primera operación del intelecto mediante la cual el componente esencial del ente es comprendido y un juicio de existencia, mediante el que el

acto mismo de ser es captado como distinto de la esencia (Wippel, 1984, 77 n. 24). Este juicio de existencia es lo que santo Tomás denomina *separatio,* una operación gracias a la cual se distingue una cosa de otra y por la que se muestra al intelecto que la una no se encuentra en la otra: «distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse». Wippel ha clarificado que el juicio negativo en que consiste esta *separatio* es el acto por el cual la inteligencia juzga que aquello por lo cual algo es reconocido como ente no debe ser identificado con aquello por lo cual es un ente de tal o tal especie (Wippel, 1984, 81 y 103). Esto justifica la legitimidad de una consideración del ente *en cuanto* ente como objeto propio de la metafísica, y distingue tal consideración de las perspectivas adoptadas por las ciencias particulares, que ponen el énfasis en los modos de ser (la esencia). El ser, gracias a esta *separatio,* se ofrece a la inteligencia como algo que no necesita ser restringido a la noción de ente material o cuantificado. Y tal es el objeto de la metafísica.

La *separatio* del comentario al *De Trinitate* tiene razgos comunes con la abstracción precisiva *(cum praecisione)* del *De ente et essentia* (cap. 2). Lo propio de esta abstracción es que por ella la inteligencia considera una perfección como separada de los otros componentes ontológicos que la acompañan en la realidad concreta, y se distingue de la abstracción que procede por simple generalización o por indeterminación progresiva. La abstracción *cum praecisione* pone delante de la inteligencia una «parte» o un componente de la substancia; la abstracción común pone delante de la inteligencia un «todo» indeterminado. El resultado de la primera no puede ser predicado de la substancia, pues ninguna parte se predica del todo; el resultado de la segunda es un «todo» que representa de manera indeterminada la realidad completa y, por consiguiente, puede ser predicado de ella. Aunque en el *De ente et essentia* el énfasis se pone sobre la abstracción de la forma y del género, es posible proyectar este doble modo de abstraer sobre la cuestión del «ente». Si se utiliza la abstracción simplemente generalizadora, el resultado es un concepto indeterminado de ente, predicado absolutamente universal (pero carente de contenido). Una abstracción *cum praecisione* puede poner delante de la inteligencia el acto de ser *(esse),* que es la perfección suprema del ente, pero que en el caso del ente finito sólo es uno de sus componentes (el otro es la esencia, principio de limitación del acto de ser). Y si el «ente» obtenido por el primer tipo de abstracción puede predicarse (puedo decir «esto es un ente», como puedo decir «esto es un cuerpo»), el *esse* obtenido por la consideración precisiva de la perfección primera y del acto fundamental del ente no puede serlo (no puedo decir «esto es *esse*», aunque el *esse* sea la perfección del ente, como no puedo decir «esto es corporalidad», aunque la «corporalidad» sea lo que hace que un

cuerpo sea un cuerpo). Como lo explica santo Tomás en el cap. 5, este *esse commune* así separado *cum praecisione,* no incluye ni excluye ninguna determinación que pudiera sobrevenirle para limitarlo. Simplemente, esta perfección es captada en sí misma, «separada» *(praecisio*-corte, cesura), de toda otra componente que la acompaña en la realidad concreta. El procedimiento se asemeja, pues, a la *separatio,* dado que en ésta la inteligencia, por un juicio negativo, declara que aquello por lo cual algo es un ente (y tal no puede ser sino el *esse,* puesto que «ens sumitur ab esse») no debe ser identificado con aquello por lo cual algo es un ente determinado (la *essentia).*

La cuestión del método de la metafísica fue también examinada en dos recientes congresos de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale. En el congreso de Berlín de 1961 el problema fue objeto de una importante comunicación de L. Oeing-Hanhoff; y en el de Helsinki de 1987 la cuestión fue retomada por J. Aertsen. La importancia de esta última comunicación y el hecho de que se beneficie del aporte de Oeing-Hanhoff justifican que nos limitemos a ella.

Al igual que Wippel, Aertsen toma como punto de partida el comentario de santo Tomás al *De Trinitate* de Boecio. En la cuestión 6, el Aquinate distingue las tres ramas de la filosofía especulativa según el método que utilizan: la física procede *rationabiliter,* la matemática lo hace *disciplinabiliter,* la ciencia divina o metafísica *intellectualiter.* La consideración intelectual es el comienzo del proceso racional en la vía de la invención: «secundum viam compositionis vel inventionis»; pero es el término del proceso racional según la via de la demostración: «secundum viam resolutionis» *(resolutio,* siendo el término latino equivalente al griego *analytica).* El fin de la vía resolutiva se logra, en el plano de lo real *(secundum rem),* cuando la inteligencia alcanza las primeras causas, es decir, las substancias inmateriales; y en el plano de la razón *(secundum rationem),* cuando alcanza las formas más universales, es decir, el ente en cuanto ente y los trascendentales. Oeing-Hanhoff consideraba que el término de esta última *resolutio* eran conceptos; pero Aertsen ha mostrado que tiene como término las causas intrínsecas y las formas más universales de lo real, del mismo modo que la *resolutio secundum rem* alcanza las causas extrínsecas (Aertsen, 1990, 10). En ambos casos la *resolutio* se mantiene en el plano ontológico, propio de la metafísica. La *resolutio secundum rationem* ofrece a la consideración de la inteligencia el primer objeto inteligible; la *resolutio secundum rem* la pone delante del objeto, que no es «lo primero conocido», sino el fin de todo conocimiento humano (Dios y las substancias separadas). Este doble procedimiento es el fundamento de la distinción —ya indicada más arriba— entre el objeto propio de

la metafísica (el ente en cuanto ente) y la causa de tal objeto (Dios). La distinción no excluye, sin embargo, un profundo lazo entre esas dos dimensiones de la metafísica: la cuestión de la causa real del ser (la creación) sólo puede ser planteada cuando el ente ha sido considerado en cuanto ente (Aertsen, 1990, 11).

En efecto, el análisis del ente en cuanto ente ha revelado que el acto de ser *(esse)* puede ser considerado «separado» de las determinaciones que lo limitan y que lo propio de todo ente es participar del *esse*. Esta finitud intrínseca del ente («ens autem dicitur id quod finite participat esse»: *De causis,* ed. Saffrey, p. 47, líneas 13-14) permite decir que en todo ente finito «est aliud essentia quam esse» y requiere que se postule una causa del acto mismo de ser. Sólo un *Esse subsistens* puede dar razón del *esse participatum*. Como tal, el *Esse subsistens* se distingue de todo otro ente, no como algo que está en otro género, sino como algo que está fuera de todo género *(Summa Theologiae* I q. 4 a. 3 ad 2m.; *In De causis*, p. 46, línea 22). Su efecto propio es el ser creado (I q. 8 a. 1 c.). Y como el *esse* es el acto primero y más íntimo del ente, la presencia de Dios como causa del *esse* es universal, permanente y supremamente íntima *(ibid.)*. Tal Ser subsistente no se deja captar como una esencia; sólo lo conocemos por vía negativa o por medio de conceptos positivos que no le son propios (I q. 13 aa. 2 y 3). El conocimiento de la causa primera es posible porque entre el Ser subsistente y los entes finitos existe una comunidad analógica de nombres que nos permiten captarlo, imperfectamente, a través de un proceso resolutivo que va de los efectos a la causa (I q. 13 a. 5). La metafísica como «teología» no es, pues, una ciencia demostrativa que responde al modelo deductivo aristotélico que va de las causas a los efectos (ciencias del *propter quid),* sino una ciencia más modesta, que se limita a postular la causa primera del acto de ser, que es un efecto identificado en el análisis metafísico del ente en cuanto ente. Esta consideración del ente en cuanto ente y la exigencia de postular una causa primera del *esse* es un fruto tardío del esfuerzo realizado por la inteligencia humana en su proceso de comprensión de lo real (I q. 44 a. 2). Tal como ocurría en el pensamiento de Alberto Magno, la metafísica culmina en teología, sólo que en el caso de santo Tomás la ontología aristotélica de la substancia se ve superada por la puesta en valor del acto de ser: «ens sumitur ab esse». Esta teología natural, que capta la existencia del Ser subsistente como causa del ente en cuanto ente, es decir, como causa y principio del objeto de la metafísica, no debe ser confundida—como hace Hankey (1987, 63)— con la teología sobrenatural, para la cual Dios es objeto primero y propio. El conocimiento que la metafísica nos da de Dios es siempre imperfecto e inadecuado: «quidquid cogitari vel dici de eo potest, minus est eo quod Deus est» *(De causis,* p. 43, 6).

La relación que santo Tomás estableció entre el ente *(ens)* y el ser *(esse)* influye de manera definitiva en el modo de plantear la cuestión del objeto de la metafísica. Un primer testigo de esta influencia es Sigerio de Brabante (1240?-1283?). En sus *Quaestiones in Metaphysicam*, de las cuales hay varias versiones (la de Munich y de Viena han sido publicadas por W. Dunphy en 1981; la de Cambridge y París por A. Maurer en 1983), Sigerio plantea con su agudeza bien conocida la cuestión del objeto de la metafísica. En la *quaestio* 1 de la Introducción define su posición de principio: dicho objeto es el ente en cuanto ente, tal como lo han propuesto Aristóteles y Avicena. Sabe, sin embargo, que para Averroes tal objeto es Dios y las substancias separadas y conoce la objeción típica que se avanza contra esta tesis, a saber, que no corresponde a una ciencia demostrar la existencia de su objeto. La respuesta de Averroes, según la cual la existencia de Dios ha sido probada en la *física*, la presentaba con brevedad. Sigerio duda entre las dos posiciones: «Quid ergo ponendum?» (1981, 37, línea 39; 1983, 25, línea 39). La solución que Sigerio propone consiste en afirmar que no corresponde a una misma ciencia proponer una conclusión y establecer los medios de demostrarla. Los medios por los que se demuestra la existencia de Dios los establece la física y los supone la metafísica. Y como el objeto de una ciencia debe ser universal, Dios no puede ser considerado el objeto propio de la metafísica.

La metafísica tiene, pues, como objeto propio el ente en cuanto ente, los atributos que le corresponden como tal y sus principios *(quaestio* 2); debe ser estudiada después de la filosofía natural y la matemática, ya que dichas ciencias prueban ciertas realidades presupuestas por la metafísica. Puesto que la metafísica, por su parte, da a las ciencias inferiores los principios de su demostración, la posibilidad de un círculo vicioso, ya planteada por Avicena, no escapa a la atención de Sigerio. El problema lo resuelve en el mismo sentido que lo hiciera Avicena (y santo Tomás): no hay círculo porque los principios que la metafísica da a las ciencias inferiores no están fundados en los datos que estas ciencias dan a la metafísica, sino que son evidentes por sí mismos o son probados exclusivamente por la filosofía primera *(quaestio* 5).

Pero lo que más interesa destacar son los tres problemas que Sigerio plantea en la *quaestio 6* (1983, 29) como directamente ligados a la definición de la metafísica. Si ella es la ciencia del ente en cuanto ente, hay que preguntarse: *a)* si el acto de ser que es el fundamento de la noción de ente pertenece a la esencia del ente o es un accidente de la misma («utrum esse a quo sumitur ratio entis sit in essentia entium causatorum vel solum sit aliquod accidens essentiae ipsorum»); *b)* si la causa del ser del ente es sólo Dios («utrum ratio essendi in omnibus entibus causatis sit a solo Deo»), *y c)* si la noción

de ente es unívoca. La respuesta a esta última cuestión es clara: la noción de ente es análoga (III, q. 8, q. 12 y q. 21). Como tal, es la noción más primitiva, evidente y universal. Los otros trascendentales comparten con ella las mismas características. Para responder a la primera cuestión, Sigerio tiene en cuenta sin lugar a dudas el pasaje del comentario de santo Tomas ya citado más arriba *(Metaphysica* IV 2 n. 558), donde el Aquinate sostuvo que el *esse* no se agrega a la esencia a modo de accidente, sino que «*quasi* constituitur per principia essentiae». La oscuridad de la expresión desconcierta a Sigerio, quien reconoce que, aunque la conclusión le parece verdadera, el modo de llegar a ella le escapa («etsi conclusio vera sit, modum tamen ponendi non intelligo»). Sigerio no comprende cómo santo Tomás puede afirmar simultáneamente que el *esse* sobreviene a la esencia como algo distinto de ella y que sea constituido por los principios de la esencia. Como ha mostrado Van Steenberghen (1977, 288), la omisión de la palabra *quasi* en el análisis de Sigerio es grave y le impide comprender la posición de Tomás, para quien aunque el *esse* pertenece al ente, no pertenece, sin embargo, a la *essentia* porque es su acto y todo acto se distingue de la potencia correspondiente. La explicación de Van Steenberghen, que compartimos, puede resumirse así: Sigerio no ha captado la diferencia entre las nociones trascendentales *ens* y *res,* que expresan ambas al sujeto existente completo y los componentes realmente distintos de este sujeto, a saber el *esse* y la *essentia* (Van Steenberghen, 1977, 288-289). La confusión lleva a Sigerio a considerar *ens* y *esse* como equivalentes y a sostener que el *esse* de santo Tomás, distinto a la vez del *accidens* (pues es inherente al sujeto existente), *del ens* (pues es su fundamento), y de *la essentia* (pues es su acto), equivale a poner una cuarta naturaleza en los entes («quartam naturam in entibus»), contra lo establecido por Aristóteles. En realidad, Sigerio propone un vigoroso retorno a la noción de ente predicamental, tal como lo había elaborado originalmente Aristóteles. Para Sigerio, todo sujeto concreto existente *es ens* y *res* por su propia esencia y ambos términos designan una misma concepción de la inteligencia («significant res et ens unam intentio-nem»). El *esse* no agrega nada a la comprensión del ente que no haya sido captado ya al comprender su esencia, ya sea ésta accidental o substancial *(quaestio* 7, 1983, p. 33, líneas 10-13). En otras palabras, *esse* no agrega nada a los dos géneros supremos del ente ya determinados por Aristóteles, a saber, la substancia y el accidente. Comprender el ente en cuanto ente es preguntarse por los modos de ser en acto: «esse enim et ens significant essentiam rei per modum actus» *(ibid.,* p. 34, líneas 41-42). Estos modos son establecidos por las categorías, entre las cuales la prioridad vuelve a corresponder a la substancia. Con este retorno a la concepción categorial del ente, la noción de *esse* es reducida al *esse in actu,* y la contribución tomista

del *esse ut actus* es dejada de lado. Hay que reconocer, sin embargo, que, al final de su carrera, Sigerio parece haber aceptado la noción de *esse* como acto y la distinción entre el *esse* y la *essentia* (cf. *Quaes-tiones in liber De causis*, ed. Marlasca, p. 22, líneas 64-68).

La doctrina tomista de la distinción entre el *esse* y la *essentia* influye de manera decisiva sobre las concepciones del ser en los autores posteriores y, por consiguiente, sobre la concepción que ellos se hicieron del objeto de la metafísica. Enrique de Gante (muerto *ca.* 1293) considera que la noción de ente que define el objeto de la metafísica es indefinible, pero su significado es inmediatamente captado por todos. El ente es «lo que es» y es convertible con la noción de «cosa» *(res)*. Pero la noción aparece articulada en dos dimensiones: la del ente que es por sí mismo, y la del ente al que pertenece o puede pertenecer el ser. Esta última noción podría dar la apariencia de ser unívoca, pues puede ser aplicada tanto a Dios como a los entes finitos, pero la univocidad del ser no fue propuesta por Enrique, como lo será más tarde por Duns Scoto (Gilson, 1954, 449). A esta doctrina sobre el concepto de ser, Enrique agrega su concepción de la distinción simplemente intencional entre el *esse* y la *essentia* en el ente finito. El ser esencial de una cosa *(esse essentiae)* pertenece a ella intrínsecamente, pero por participación a la causa formal ejemplar (Dios); pero el ser actual *(esse existentiae)* no le pertenece esencialmente (sólo a Dios pertenece existir por su propia esencia). Pero la existencia actual no difiere realmente de una esencia creada, como tampoco se distingue de la esencia por una simple diferencia lógica. Entre ambas nociones hay, sin embargo, una distinción intencional en la medida en que no se puede decir que un ente *(ens)* sea su existencia *(esse)* (Wippel, 1981, 83). Como vemos, en el pensamiento de Enrique la noción tomista de *esse ut actus* es nuevamente reducida al *esse in actu.* Su contemporáneo Godofredo de Fontaines (1250?-ca. 1306) asigna como objeto a la metafísica el ente en cuanto ente, noción analógica aplicable a todos los entes. Esta noción general y análoga es también el objeto del intelecto humano en cuanto que es el concepto primero y mejor conocido, por medio del cual el intelecto cubre la totalidad de lo real (nada puede ser agregado al concepto de ser que no sea ser). La metafísica es, pues, la ciencia más general, y en ello Godofredo no hace más que seguir a Aristóteles. Pero la metafísica debe tratar también de los «seres primeros» *(prima entia)* y, en este sentido, es llamada «filosofía primera». La relación que Godofredo establece entre la noción general de «ente» y la noción de «entes primeros» revela que para comprender la noción general hay que articularla en sus sentidos categoriales, donde la noción de «substancia» merece por derecho propio el calificativo de «ente primero», como lo había también mostrado Aristóteles. La cuestión de saber si la noción de «ente pri-

mero» puede ser identificada con Dios, de tal manera que la metafísica pueda ser llamada «filosofía primera» porque su objeto es lo divino, no ha recibido una respuesta positiva (Wippel, 1981, 8-9). Para Godofredo el objeto de la metafísica es el ente en cuanto ente, y debe preferirse la interpretación de Avicena a la que propuso Averroes. Sin embargo Dios es estudiado por la metafísica como la instancia suprema del ente en cuanto ente, noción analógica que incluye lo divino. En cuanto a la distinción entre *esse* y *essentia*, Godofredo rechaza tanto la idea de una distinción real (santo Tomás) como la idea de una distinción intencional (Enrique de Gante). Godofredo propone reemplazar esta problemática por la distinción aristotélica entre el ser en acto y el ser en potencia: no es a causa de la esencia que algo debe ser considerado en potencia, como tampoco es a causa de un principio diferente de la esencia que algo tiene existencia actual. Si algo está en potencia respecto de la esencia, por la misma razón lo estará respecto de su existencia y si es actual respecto de la esencia, lo será también respecto de su existencia (Wippel, 1981, 90). El hecho de que haya en los entes finitos actualidad y potencialidad basta para distinguirlos de Dios, Acto puro. Hay, pues, en Godofredo un retorno claro al análisis aristotélico del ente.

Juan Duns Escoto (1265?-1308) marca un momento original en las concepciones escolásticas de la metafísica. En la cuestión 1 del primer libro de sus *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (ed. Vives, 7, p. 11), Duns Scoto plantea el problema en el marco bien conocido de las discusiones medievales: en cuanto al objeto de la metafísica, ¿debe darse razón a Avicena, quien sostuvo que tal objeto es el ente en cuanto ente, o a Averroes, quien propuso que tal objeto es Dios y las substancias separadas? La respuesta de Duns Scoto no deja lugar a dudas: la metafísica tiene por objeto el ente en cuanto ente. Pero la comprensión adecuada de esta posición requiere una explicación de la noción de ser y de la teoría del conocimiento que la apoya.

Contra santo Tomás —para quien el objeto adecuado de la inteligencia humana es la quididad de la realidad sensible— Duns Escoto sostiene que el objeto primero de esta inteligencia es el ser, que incluye el inteligible puro, pero que tal objeto no le es accesible *de hecho* en el estado presente de la vida, durante el cual la inteligencia está ligada a las potencias sensibles. En este estado, la inteligencia está forzada a conocer por abstracción, situación que no proviene de la naturaleza misma de la inteligencia, sino que es consecuencia ya sea del pecado original, ya sea de la solidaridad inevitable de las potencias cognoscitivas del sujeto humano o de la voluntad de Dios. Como ha mostrado Gilson (1952, 27 y 31), nosotros no sabemos *naturalmente* que el objeto de nuestra inteligencia es el ser, pero

podemos saberlo si Dios nos lo hace conocer (por una suerte de revelación sobrenatural de los poderes naturales de la inteligencia). Esta posición es fundamental para asegurar una relación entre filosofía y teología tal que la prioridad y la primacía sean reservadas para esta última.

El objeto de la metafísica es, pues, el objeto mismo de la inteligencia humana, el cual incluye a Dios *(Quodlibeta* XIV, 1). Pero para comprender el sentido de esta afirmación es necesario entender qué concepción tiene Duns Escoto de la noción de ser como objeto adecuado de la inteligencia. Este «ser» debe ser algo más que la quididad de la cosa material y móvil que es objeto de la física. Si éste fuera el objeto del entendimiento, la metafísica sería imposible, como imposible sería para nuestro entendimiento el elevarse a la concepción de Dios. Cuando Averroes sostiene que el objeto de la metafísica es Dios, su tesis sólo puede comprenderse como una reducción de Dios a un primer motor inmanente al universo, pieza explicativa última del mundo físico. Pero si Dios es trascendente al universo, la noción de ser que nos permita captarlo debe ser igualmente trascendente respecto de las modalidades del ente físico. La oposición entre Avicena y Averroes expresa no sólo una diferente concepción de la metafísica, sino una diferente concepción del ser y de Dios. Si Avicena sostiene que sólo la metafísica puede ocuparse de determinar la existencia de Dios, sin captar sin embargo su esencia, es porque el Dios de Avicena es algo más que un primer motor físico, y porque los efectos a partir de los cuales Dios puede ser captado como causa no son simples efectos físicos (movimiento), sino efectos propiamente metafísicos que afectan al ser en cuanto ser. Sólo así puede demostrarse la existencia de Dios como causa necesaria de las propiedades que pertenecen a todo ente en tanto que es (Gilson, 1952, 79).

El ser que es el objeto primero de la inteligencia y el objeto de la metafísica es la más común de nuestras representaciones de lo real, carente de toda determinación que pudiera limitarlo a un modo de ser. Es, pues, una noción abstracta e indeterminada que puede ser aplicada indiferentemente (y siempre en el mismo sentido) a todo lo que es. Esta noción es resultado de un proceso de abstracción que procede por vía de remoción, es decir, de negación de todas las diferencias que afectan a los entes. La inteligencia posee un concepto confuso de ser que elabora desde el primer contacto con la realidad; pero este concepto confuso no es el objeto de la metafísica (si lo fuera, ella debería ser enseñada antes que las otras disciplinas filosóficas). El verdadero objeto de la metafísica es el concepto distinto del ente en cuanto ente, que es captado como incluyendo en sí todo lo que pertenece a su esencia y como incluido, a título de elemento esencial, en la comprensión de todo lo que

es (Gilson, 1952, 75). Este concepto distinto del ente en cuanto ente lo logra la inteligencia al final de un proceso de abstracción cuyo fruto es una noción que prescinde de todos los modos de existencia que afectan a la perfección inteligible buscada. En tal sentido, el concepto de ente en cuanto ente tiene las características de la esencia «absolutamente considerada» que Avicena había postulado como diferente tanto de la esencia existente fuera de la mente (donde ella existe singularizada) como de la esencia existente en la mente (donde ella existe unlversalizada). La existencia y los accidentes que sobrevienen al ente como resultado de la misma no son requeridos para la comprensión del ente como tal: «existentia non est per se ratio obiecti, ut scibile est» *(Quodlibeta* VII, 8-9). La metafísica de Duns Escoto es una ciencia abstractiva centrada en la lectura de la esencia más general. Es precisamente la abstracción así realizada la que permite obtener la noción de ente común, que no puede ser concebido sino unívocamente. Esta noción no es la de un género, pues el ente así concebido transciende todos los géneros (Gilson, 1952, 105), pero posee una unidad que le viene dada por la *ratio entis quidditativa.* No es un concepto lógico, pues el lógico habla del ente de razón, mientras que el metafísico capta, en el concepto común de ente, al ser real en su absoluta indeterminación, capaz de ser aplicado, indiferentemente, y con un mismo sentido, a todo lo que es. Este ser unívoco tiene propiedades intrínsecas o modos que lo modifican como ente. Los dos modos primarios son lo «finito» y lo «infinito», que son anteriores a los diez predicamentos establecidos por Aristóteles, puesto que, como tales, ellos entran ya en el modo de lo «finito» (cada categoría es una limitación o expresión de la finitud). El modo de lo «infinito» es el que corresponde a Dios: demostrar la existencia de Dios equivale, pues, a demostrar que un ser infinito existe (Gilson, 1954, 457). Hasta allí llega la metafísica, pero no puede trascender el límite de su objeto propio. Dios, cuya existencia puede demostrarse, es captado como «un ser», como algo que cae bajo la comprensión del ente en cuanto ente común y unívoco, pero cuya naturaleza sólo es accesible a la teología sobrenatural. La metafísica, para Duns Escoto, se mueve siempre en los límites de un ente unívoco cuya capacidad de representar la comunidad metafísica de todo lo real está fundada en su indiferencia a todas las determinaciones provenientes de la existencia *(Quaestiones in Metaphysicam* IV q. 1 n. 6-7). La existencia como tal no es necesaria a la comprensión del ente en cuanto ente, y por ello puede también comprenderse el rechazo que Duns Escoto opone a la teoría tomista de la distinción entre *esse* y *essentia.* El ser es lo que es y sólo eso. La *separatio* y la abstracción «precisiva» de santo Tomás han cedido el lugar a la abstracción generalizadora de Duns Escoto.

El último autor que quisiéramos examinar es Guillermo de Ockham *(ca. 1295-ca.* 1349). A diferencia de los maestros presentados anteriormente, Guillermo de Ockham no escribió ningún comentario a la *Metafísica* de Aristóteles. Sin embargo en su comentario a la *Física* afirma que el ente en cuanto ente es el primer objeto de la metafísica si se tiene en cuenta la prioridad de predicación, mientras que Dios es su objeto si se tiene en cuenta la prioridad de perfección. Esta diversidad no afecta a la unidad de la metafísica, pues la unidad de una ciencia es algo accidental que no requiere una unidad esencial de sus objetos, sino un punto de vista unifica-dor adoptado por el científico. En el caso de la metafísica, ese punto de vista unificador es el del ente en cuanto ente, que como tal es *equívoco* y puede reunir bajo su denominador común tanto a los entes finitos como a Dios (Strozweski, 1990, 147-149). El carácter equívoco del concepto abstracto de ente es consecuencia necesaria de su posición metafísica de base, a saber, que no hay más realidad que los entes concretos. Éstos son sólo objeto de conocimiento intuitivo; toda representación abstractiva nos pone delante de universales que sólo existen en la mente. En el caso del concepto generalísimo de ente, tal representación es necesariamente equívoca, pues se predica de realidades que difieren entre sí por diferencias esenciales insuperables y entre las cuales no hay posibilidad de una «significación» común (Gilson, 1954, 496). Desde el punto de vista lógico, sin embargo, el concepto de ente es unívoco, pero esta «univocidad» no se refiere sino a la predicabilidad de un término; ella no implica ninguna comunidad de naturaleza. Esto afecta indudablemente la posibilidad de conocer a Dios. En su *Comentario a las Sentencias* (I 2, 4 a) Guillermo se pregunta si hay algún concepto universal que pueda predicarse esencial y unívocamente de Dios y de los entes finitos. Mientras que Escoto hubiera respondido afirmativamente, Guillermo de Ockham rechaza de plano la posibilidad. Y como tampoco podemos tener un conocimiento intuitivo de Dios, toda demostración de su existencia es una empresa vana: «non potest sciri evidenter quod Deus est» *(Quodlibeta* I, 11). A lo sumo, la inteligencia puede postular la existencia de una primera causa eficiente del mundo, pero de ella no se tiene ni intuición ni certeza alguna, ni en cuanto a su naturaleza (finita o infinita) ni en cuanto a su número (una o varias). La metafísica, con Guillermo de Ockham, pierde el papel ordenador y la primacía que le acordaron los escolásticos anteriores. Este autor marca el fin de la «edad de oro» de la Escolástica y abre la «vía moderna», donde la filosofía será limitada por el empirismo y la teología especulativa cederá el lugar a la teología positiva.

4. *Conclusión*

La Escolástica se caracteriza por un esfuerzo sistemático de unificar las concepciones aristotélica y neoplatónica de la metafísica. Esta empresa no debe comprenderse sólo como el resultado de accidentes literarios (el hecho de que el *Líber de causis* circulaba bajo el nombre de Aristóteles), sino como una necesidad intrínseca proveniente de una visión más acabada de la contingencia del universo finito y de una concepción, por consiguiente, diferente del ente y de Dios. En muchos casos, como hemos visto, la metafísica tiene la doble estructura de una ontología coronada de una teología natural. Esta estructura onto-teológica es superada al menos en un caso: en la metafísica de santo Tomás se visualiza el ser como acto *(esse ut actus)*, y se capta este principio como la raíz y fundamento del ser en acto *(ens in actu)*. Éste es, en mi opinión, el legado más significativo de la metafísica medieval para la filosofía contemporánea.

SUÁREZ

Jorge J. E. Gracia

La gran mayoría de las concepciones sobre la metafísica pertenecen a una de estas dos categorías: concepciones que conciben la metafísica como una disciplina que estudia lo real y concepciones que la conciben como una disciplina que estudia lo mental. A Aristóteles y sus comentaristas medievales se les considera generalmente como exponentes de la concepción realista. En efecto, en Aristóteles y sus discípulos medievales se pueden encontrar fácilmente pasajes que apoyan esta interpretación (Aristóteles, *Metafísica 1*,1-3, 1a1-1b20). Esta perspectiva concibe la metafísica como una ciencia no muy diferente de las otras ciencias, excepto por algunas peculiaridades tanto del objeto que estudia como del método que emplea. Su fin, como el de las otras ciencias, es describir el mundo, estableciendo sus características y las relaciones causales que existen entre las entidades que forman parte de él. Por tanto, el objeto que la metafísica estudia rio es algo exclusivamente mental como los conceptos, los pensamientos, los fenómenos, las ideas y otras entidades mentales; su objeto es la realidad en toda su extensión.

La concepción mentalista de la metafísica es una posición prevalente en los círculos filosóficos contemporáneos. Existen muchas versiones de esta posición, pero quizás la de P. F. Strawson sea la mejor conocida. Según Strawson, hay dos tipos de metafísica: descriptiva y revisionista. La metafísica descriptiva «se contenta Con describir la estructura actual de nuestro pensamiento sobre el mundo, [mientras] que la metafísica revisionista trata de producir una estructura mejor» (Strawson, 1989, 9)[1]. Strawson favorece la metafísica descriptiva, de manera que en *Individuos,* por ejemplo,

1. Cf. mi análisis de la posición de Strawson en Gracia 1988, xiv-xvii y 1992, 92-111, y la respuesta de Strawson al último, en el mismo volumen, pp. 112-117.

nos presenta una descripción de cómo pensamos sobre los individuos. Por lo que nos dice, no está interesado en la descripción del mundo o en la manera en que ese mundo funciona independientemente de lo que pensamos sobre él; su interés se restringe exclusivamente a nuestros conceptos y maneras de pensar sobre el mundo. En ese sentido, su concepción de la metafísica no es realista sino mentalista[2].

La concepción mentalista de la metafísica, de la cual la posición de Strawson es un ejemplo, no fue resultado de un evento único y drástico en la historia de la filosofía. Descartes, Hume, Kant y muchos otros autores figuran prominentemente en el lento proceso que produjo el cambio del realismo al mentalismo. Otra figura que también se cita con frecuencia como contribución a este proceso es Francisco Suárez (Dubarle, 1979, 274; Benítez, 1970, 399; Courtine, 1979, 235-274; y Cronin, 1987, cap. 3), aunque no se aclara en la mayoría de los casos la manera exacta en que contribuyó al proceso. En este trabajo me propongo determinar hasta qué punto la concepción suareziana de la metafísica pudo haber contribuido al proceso de mentalización de la disciplina y, de paso, exponer su doctrina al respecto. Debo notar, sin embargo, que no exploro la cuestión histórica de si la influencia de Suárez fue, en efecto, responsable del desarrollo del mentalismo. La respuesta a una pregunta como ésta requeriría el tipo de estudio histórico detallado de diversos autores que está fuera de los límites de un trabajo como el presente. La cuestión que me propongo explorar es filosófica y no histórica, por lo que restrinjo el análisis al pensamiento de Suárez y a la cuestión de en qué medida dejó abierta la puerta al mentalismo, al margen de la forma en que la posteridad haya usado su obra.

El trabajo está dividido en tres partes que examinan los momentos más pertinentes en la concepción suareziana de la metafísica. La primera parte examina la definición de la metafísica; la segunda considera su objeto; y la tercera explora la naturaleza ontológica de ese objeto y las razones que se dan a favor de la tesis de que Suárez contribuyó al mentalismo. El trabajo termina con una breve conclusión. Mi tesis es que en ninguno de estos aspectos encontramos suficiente apoyo para mantener que Suárez se movió con claridad hacia el mentalismo. De hecho, su postura parece estar más bien de acuerdo con la tradición del realismo medieval aristotélico.

2. En Gracia 1988, xv, uso los términos «realista» y «fenomenalista» para referirme a estos dos tipos de metafísica. Castañeda (1975, 131b) usa el término «ontología fenómeno-lógica» para referirse más o menos a lo que he llamado aquí metafísica mentalista.

I. DEFINICIÓN DE LA METAFÍSICA

Según los escolásticos, una definición involucra dos cosas: el género y la diferencia específica. El género es la clase a la que pertenece la especie de la cosa que se define; la diferencia específica es la característica que distingue la especie de otras especies dentro del género. Por ejemplo, en la definición del ser humano como «animal racional», «animal» es el género y «racional» es la diferencia específica. Para Suárez, el género de la metafísica es la ciencia concebida como perfecta y *a priori*. Algo es perfecto si está completo, o sea, si no le falta nada requerido para ser el tipo de cosa que sea (Suárez, *Dispu-tationes Metaphysicae* 10, 1, 15; 1861, 25:333). Se debe notar, sin embargo, que ésta es una perfección relativa, es decir, una perfección en relación con una naturaleza; la perfección absoluta es un atributo de Dios, a quien no le falta nada. En suma, una ciencia es perfecta cuando no le falta ninguna de las condiciones requeridas de la ciencia. Y para que una ciencia sea *a priori* se requiere que no esté fundada en la experiencia. Suárez toma los criterios de una ciencia perfecta y *a priori* de Aristóteles:

> una ciencia es perfecta y *a priori* si [y sólo si] es un conocimiento o hábito de conocimiento cierto y evidente de cosas necesarias a través de sus principios y causas (Suárez, DM 1, 3, 1; 1861, 25:22).

Obviamente, si la metafísica es una ciencia perfecta y *a priori* debe producir conocimiento de las cosas necesarias a través de sus principios y causas. El conocimiento de las cosas necesarias en cuestión es el conocimiento de las propiedades del objeto que la ciencia estudia. Suárez no quiere decir que el objeto de la ciencia tenga que ser necesario. Lo que la ciencia nos da es un conocimiento de las propiedades que, como tales, están necesariamente conectadas con su objeto. Esto se aclara cuando Suárez presenta las condiciones necesarias del objeto de la ciencia:

> Para que algo sea objeto de la ciencia es necesario que tenga propiedades que se puedan demostrar que tiene, y principios y causas por las cuales [esas propiedades] se pueden demostrar [...] pues para que una ciencia sea perfecta su función debe ser demostrar las propiedades de su objeto a través de las causas de ese objeto (Suárez, DM 1, 1,27; 1861,25:11).

Una propiedad, en el contexto aristotélico dentro del que Suárez funciona, es una característica de una cosa que necesariamente acompaña a los miembros de la especie a la que pertenece la cosa pero que no es parte de la esencia de la cosa y, por consiguiente, no aparece en su definición (Suárez, DM 3, 1, 1; 1861, 25:103). La capacidad de

reír, por ejemplo, es una propiedad de los seres humanos porque caracteriza necesariamente a todos los seres humanos, pero no forma parte de la definición del ser humano. Una propiedad, al contrario que un accidente, siempre acompaña a los miembros de la especie. La tarea de la ciencia es, pues, producir las demostraciones que establecen estas propiedades a través del análisis de los principios y causas de lo que estudia. De manera que la función de toda ciencia —y por lo tanto de la metafísica— es doble: primero, identificar las propiedades del objeto que estudia; segundo, demostrar la conexión necesaria de esas propiedades con el objeto en cuestión a través de un análisis de los principios y causas del objeto.

Según Suárez, la noción de principio es más amplia que la noción de causa. Los principios vienen en dos variedades: complejos (o compuestos) y simples. Los principios complejos son epistémicos y funcionan como fundamentos de las demostraciones. Suárez los llama «principios del conocimiento». Los principios simples, por el contrario, son metafísicos; son «principios del ser» y funcionan como términos medios en las demostraciones. Suárez identifica los principios del ser con las causas. En algunos casos las causas son distintas en la realidad de los objetos que causan, pero en otros casos no lo son. Como ejemplo del primer tipo se puede establecer la inmortalidad en virtud de la inmaterialidad. Como ejemplo del segundo tipo es posible establecer una propiedad simplemente a partir del hecho de que es apropiada para el objeto en cuestión (Suárez, DM 1, 1, 29; 1861,25:12).

En suma, la metafísica es una ciencia perfecta y *a priori*. Como tal, su función es demostrar las propiedades del objeto que estudia a través de un análisis de los principios y causas de ese objeto. Pero esto no es suficiente para comprender la doctrina suareziana; nos queda todavía por determinar la naturaleza de ese objeto y las razones que se dan a favor de la tesis según la cual Suárez aportó su contribución al mentalismo.

II. EL OBJETO DE LA METAFÍSICA

La naturaleza del objeto de la metafísica fue un tema que causó intensa preocupación a lo largo de la Edad Media. El origen de la preocupación está en la misma *Metafísica* de Aristóteles, donde el Estagirita presenta por lo menos cuatro diferentes concepciones del objeto de la disciplina: el ser en tanto que ser, la sustancia, las entidades divinas y los primeros principios y causas (Reale, 1980)[3]. Re-

3. La reciente versión castellana de la *Metafísica* de Aristóteles de Tomás Calvo (Gredos, Madrid, 1994) traduce la expresión griega correspondiente a *ens qua ens* como

ducir estos objetos a uno era importante para los escolásticos porque en su gran mayoría creían que la unidad de una ciencia se deriva de la unidad de su objeto. De manera que, si el objeto de la metafísica es múltiple, su unidad es imposible. El problema está en que lo que Aristóteles identificó con el objeto de la metafísica no es fácilmente reducible a uno solo.

El intento de reducción produjo en la Edad Media aun más objetos de los que había identificado Aristóteles. Para la época de Suárez, el número de objetos había crecido considerablemente y se habían ido introduciendo algunas precisiones en el debate. Suárez considera y rechaza seis opiniones sobre la naturaleza del objeto de la metafísica, aun cuando el fundamento de algunas de ellas se encuentran en el mismo Aristóteles.

Según la primera opinión, que Suárez no atribuye a nadie en particular, el objeto de la metafísica es el ser considerado lo más abstracta y generalmente posible. En este sentido, el ser incluye no sólo a todos los seres reales, sean sustanciales o accidentales, sino también a los seres mentales (Suárez, DM 1, 1, 2; 1861, 25:2).

La segunda opinión mantiene que la metafísica estudia sólo al ser real, sea sustancial o accidental, y deja fuera al ser mental (Suárez, DM 1, 1, 4; 1861, 25:3). Suárez no atribuye esta opinión a nadie en particular.

La tercera opinión mantiene que el objeto de la metafísica es el ser supremo real, o sea, Dios. Como defensores de esta posición Suárez menciona a Alberto Magno entre los autores latinos y a al-Farabi y Averroes entre los autores islámicos. También cita a Aristóteles, pero más tarde explica que esta posición es en realidad contraria a la doctrina aristotélica (Suárez, DM 1, 1, 11; 1861, 25:5).

La cuarta opinión identifica el objeto de la metafísica con el ser o la sustancia inmaterial, incluyendo en él, por consiguiente, a Dios y a las inteligencias separadas (las inteligencias son los motores de las esferas celestes, identificadas por los escolásticos con los ángeles de las escrituras, Suárez, DM 1, 1, 14; 1861, 25:6). Según Suárez, nadie mantenía esta opinión, pues no tiene más fuerza que la anterior, pero algunos autores la atribuían a Averroes (Suárez, DM 1,1, 15; 1861,25:7).

Como quinta opinión Suárez presenta la posición que mantiene que la metafísica estudia el ser categorial, o sea, el ser que se divide en las diez categorías aristotélicas. Sin embargo, como el ser se puede entenderse así de dos maneras diferentes, esta opinión se divide en otras dos. La primera mantiene que las categorías se aplican sólo a los seres finitos y a sus accidentes. De manera que, según esta opinión

«lo que es en tanto que algo es». Utilizo la forma común porque traduce más precisamente la expresión latina, que es la pertinente para nosotros.

(que Suárez atribuye a Flandria) la metafísica estudia a todos los seres excepto a Dios. La segunda opinión mantiene que las categorías se aplican sólo a las sustancias materiales y a sus accidentes y, por consiguiente, la metafísica excluye no sólo el estudio de Dios, sino también el de otras sustancias inmateriales. Suárez no atribuye esta segunda versión de la quinta opinión a nadie en particular, pero dice que los que la proponen usan incorrectamente como apoyo textos de Aristóteles y de Tomás de Aquino (Suárez,DM 1,1,18; 1861,25:8).

Finalmente, la sexta opinión con la que Suárez está en desacuerdo mantiene que el objeto de la metafísica es la sustancia considerada como sustancia, o sea, la sustancia considerada independientemente de si es material o inmaterial, finita o infinita. Suárez atribuye esta posición a Buridano (Suárez,DM 1, 1, 21; 1861, 25:9).

No podemos examinar aquí las críticas sutiles y complicadas que Suárez presenta en contra de estas opiniones a pesar de los méritos que tengan; el espacio limitado del que disponemos no lo permite. Nos limitaremos, pues, a exponer la posición de Suárez.

Para Suárez el objeto de la metafísica es «el ser en cuanto es ser real» («ens in quantum ens reale»). Como tal, la metafísica incluye el estudio de Dios, de las sustancias inmateriales y de los accidentes reales de las sustancias inmateriales. Excluye, sin embargo, el estudio de los seres puramente mentales *(entia rationis)* y de los seres completamente accidentales y hace abstracción de toda la materia (Suá-rez,DM 1,1, 26; 1861,25:11). La abstracción de toda la materia es, según Suárez y una larga tradición que le precede, lo que separa a la metafísica tanto de la física como de la matemática: de la física porque ésta no hace abstracción de toda la materia, sino sólo de lo singular, ya que considera los seres en la materia sensible; de la matemática porque ésta hace abstracción de la materia sensible pero no de la materia inteligible, ya que considera los seres sujetos a la cantidad (Suárez, DM 1,2, 13; 1861, 25:16). Que la metafísica haga abstracción de toda materia no quiere decir, sin embargo, que no trate de objetos materiales; la metafísica trata de objetos materiales pero sólo en cuanto el conocimiento de ellos es requisito para el conocimiento del ser en general (Suárez, DM 1, 2, 5 y 24; 1861, 25:13 y 20).

Nada de esto es muy original. Como vimos anteriormente, la concepción de la metafísica como el estudio del ser en cuanto ser se remonta a Aristóteles y había sido aceptada por muchos escolásticos que precedieron a Suárez. Y el añadido de «real» a la fórmula no parece que introduzca un gran diferencia *prima facie.* En efecto, Suárez es consciente de ello y atribuye esta posición a diez autores diferentes, incluyendo a Tomás, Escoto, Alejandro de Afrodisia, Avicena y Aristóteles. Como veremos enseguida, sin embargo, en el desarrollo de la doctrina Suárez introduce modificaciones en ella que le prestan originalidad a su posición. Estas modificaciones tam-

bien explican por qué se ha interpretado la doctrina suareziana como un paso hacia el mentalismo.

Como se dijo anteriormente, el género de la metafísica es la ciencia considerada como perfecta ya *priori*, y la diferencia específica que distingue la metafísica de las otras ciencias reside en su objeto: el ser en cuanto ser real. La metafísica es, por consiguiente, la ciencia perfecta y *a priori* del ser en cuanto ser real. Ahora bien, la función de la ciencia es identificar las propiedades del objeto que estudia, demostrando su conexión necesaria con él a través de un análisis de los principios y las causas del objeto. Se sigue, entonces, que a la metafísica como ciencia del ser le concierne la identificación de las propiedades del ser y la demostración de cómo esas propiedades están necesariamente unidas al ser; y ello a través de un análisis de los principios y causas del mismo. Pero aquí surgen dos objeciones que nos conviene explorar porque nos ayudan a profundizar en la doctrina suareziana: en primer lugar, el ser en cuanto ser no tiene ninguna propiedad; en segundo lugar, el ser en cuanto ser no tiene necesariamente ningún principio o causa, por lo cual no parece posible que la metafísica pueda estudiarlo.

Que el ser en cuanto ser no tenga propiedades está claro, dado que el ser considerado de un modo tan abstracto es común tanto a todo ser como a sus propiedades. De manera que el ser en cuanto ser no puede tener ninguna propiedad peculiarmente suya que no sea propiedad de alguna otra cosa.

Que el ser no tenga necesariamente principios y causas se sigue del hecho de que, si tuviera necesariamente principios y causas, esos principios y causas tendrían que ser comunes a todos los seres, pero Dios es un ser y no puede tenerlos. Por lo tanto, el ser en cuanto ser no puede tener necesariamente principios y causas.

Estas objeciones pueden expresarse en un lenguaje más accesible diciendo que el ser es tan amplio que no puede analizarse en componentes más simples y no puede tener ninguna causa fuera de él. Todo análisis del ser, sea intensional o causal, involucraría la circularidad porque el ser se extiende, tanto intensional como extensionalmente, a todo.

Suárez es consciente de estas objeciones y les da respuestas explícitas. La respuesta a la primera objeción es importante tanto filosófica como históricamente. Desde un punto de vista filosófico es importante porque con ella aclara que la metafísica es, en efecto, la ciencia de los trascendentales. Desde un punto de vista histórico es importante porque ha servido para abrir el camino al desarrollo del trascendentalismo en la filosofía europea continental del futuro (Doyle, 1990, 57-80).

La respuesta de Suárez a la primera objeción es que, aunque el ser en cuanto ser no tenga propiedades que sean realmente («exten-

sionalmente» en jerga contemporánea) distintas de él, tiene propiedades que son conceptualmente («intensionalmente») distintas de él (Suárez,DM 1, 1,28; 1861, 25:11). Estas propiedades (la unidad, la verdad y la bondad) son coextensionales con el ser porque todo lo que sea un ser es uno, bueno y verdadero, y todo lo que sea uno, bueno, y verdadero es también un ser. Es la coextensión de estas propiedades con el ser lo que las hace trascendentales, pues son comunes a las categorías en las cuales se divide el ser (Gracia, 1992, 125-127).

Sin embargo, estas propiedades no son cointensionales con el ser, porque el análisis conceptual de cualquiera de ellas no coincide con el del ser o con el análisis de las otras propiedades. En suma, a pesar de que todo lo que es, es también uno, bueno y verdadero, el ser y el ser uno, el ser bueno y el ser verdadero no son lo mismo.

La respuesta a la segunda objeción es importante porque indica que, a pesar de que toda ciencia trata de principios y causas, no toda ciencia trata de los mismos tipos de principios y causas. Vimos antes que Suárez distingue entre principios epistémicos y principios metafísicos y que los principios metafísicos se dividen a su vez en: *a)* principios que son tanto conceptual como realmente distintos de las cosas de las cuales son principios, y *b*) principios que son sólo conceptualmente distintos de ellas. Vimos además que a los principios metafísicos y, en particular, a aquellos que son realmente distintos de las cosas de las que son principios, se les llama causas. Las causas, sin embargo, no son siempre necesarias para explicar la naturaleza de los objetos y, por consiguiente, no son necesarias para la metafísica. La metafísica puede llevar a cabo su tarea a través de principios epistémicos y metafísicos que no son realmente distintos del objeto de su investigación (Suárez, DM 1, 1, 29; 1861, 25:12).

En suma, la metafísica se puede concebir como el estudio del ser en cuanto ser real siempre que se tenga en cuenta que trata de las propiedades del ser que son sólo intensionalmente distintas de él y de los principios del ser que son epistémicos o —en el caso de que se trate de principios metafísicos— coextensionales con él. Además, como lo que es coextensional y no cointensional con el ser coincide precisamente con sus atributos trascendentales (la unidad, la verdad, la bondad), resulta que lo que la metafísica estudia como principios del ser y lo que estudia como propiedades del ser son la misma cosa. En vista de esto parecería que la metafísica resulta ser, como había propuesto Escoto, la ciencia de los trascendentales (Escoto, 1891-5, 7:5a; Javellus, 1568). Debe notarse, sin embargo, que Suárez no llega a esta conclusión explícita, pero una inspección del plan de las *Disputationes Metaphysicae* indica que hay una considerable evidencia a su favor. En efecto, después de la disputación 1, que trata sobre la naturaleza de la metafísica, Suárez trata del ser en

la disputación 2 y en la disputación 3 de sus propiedades trascendentales. El resto de las disputaciones constituye un análisis de estas propiedades y de sus relaciones con las categorías en las que se divide el ser (Gracia, 1992, 122)[4].

Si Suárez no hubiera dicho nada más de lo que hemos presentado en forma esquemática hasta ahora con respecto a la naturaleza de la metafísica y su objeto, su posición se hubiera podido interpretar meramente como una concepción realista de la metafísica, aun cuando un tanto diferente de las anteriores. Además, hubiera sido muy difícil acusarle de haberse movido en la dirección del mentalismo. Después de todo, Suárez afirma claramente que la metafísica trata del ser real y sólo del ser real: no se puede ser más realista que eso. Pero Suárez no se detuvo aquí. Fue más allá en su análisis del objeto de la metafísica. Es precisamente lo que dice al respecto lo que ha dado lugar a la especulación sobre su papel en la historia de la metafísica y en el desarrollo del mentalismo.

III. MENTALISMO *VERSUS* REALISMO

Las dudas que surgen sobre la adhesión de Suárez a una metafísica realista se basan generalmente en dos factores, a los que se podría añadir un tercero del que hablaremos más tarde: uno consiste en que Suárez se refiere al objeto de la metafísica como un concepto, lo cual parece implicar que ese objeto es algo mental; el otro consiste en que Suárez nos dice que el ser real incluye el ser posible y esto —se cree— puede haber facilitado la concepción de ese objeto como lo inteligible, lo cual a su vez puede interpretarse como algo mental (Doyle, 1990).

Suárez se refiere al objeto de la metafísica como concepto en un texto de la disputación 2:

> El propósito principal de esta disputación es explicar el concepto objetivo del ser como tal, en su abstracción total, según la cual dijimos que era el objeto de la metafísica (Suárez, DM 2, 1, 1; 1861, 25:65).

Suárez nos dice en la disputación 1 que el objeto de la metafísica tiene que tomarse en su abstracción más amplia, pero no identifica ese objeto con el «concepto objetivo del ser». En los textos que hemos visto anteriormente se refiere al objeto de la metafísica como «el ser en cuanto ser real», pero el ser en cuanto ser real no parece ser *prima facie* lo mismo que el concepto objetivo del ser. El prime-

4. Para una opinión diferente, véase Courtine (1990, 336).

ro parece algo no mental, mientras que el segundo se podría tomar como algo mental. Si el concepto objetivo del ser es algo mental, entonces está claro que Suárez da un paso importante en la dirección del mentalismo. Por otro lado, si el concepto objetivo del ser es algo real, entonces uno de los argumentos que generalmente se esgrimen para argüir a favor del mentalismo suareziano se derrumba.

La pregunta que hay que responder, pues, es si el concepto objetivo es algo mental o algo real. Pero la respuesta no es fácil. Timothy Cronin, que ha analizado detalladamente el *status* ontológico del concepto objetivo del ser, no llega a conclusión firme alguna. Nos dice, por ejemplo, que el concepto objetivo: 1) es una tercera cosa, un término medio, entre la cosa que se conoce y el intelecto que la conoce; 2) no existe ni en el intelecto ni en las cosas; 3) se encuentra en el intelecto; 4) dentro del intelecto no es nada actual; 5) es indiferente a la existencia actual; 6) es una esencia real; 7) es una representación, y 8) es una realidad dentro del sujeto cognoscente pero del lado de lo que el sujeto conoce (Cronin, 1987, 78, 84, 87 y 88).

Obviamente, la interpretación que nos da Cronin es inconclusa y lo es porque la desarrolla bajo una perspectiva epistemológica. Cronin examina la teoría del conocimiento de Suárez y, a partir de conclusiones sobre esa teoría, establece tanto el papel que el concepto objetivo juega en la metafísica de Suárez como su *status* ontológico. Esta perspectiva epistemológica es incongruente por dos razones: en primer lugar, porque, como ya se ha dicho, sus resultados son inconclusos; en segundo lugar, porque la perspectiva de Suárez es metafísica más que epistemológica, por lo que parecería apropiado adoptar una perspectiva metafísica cuando tratamos de su posición sobre la metafísica.

Un análisis metafísico del concepto objetivo involucra desde la perspectiva suareziana la determinación de dos cosas por lo menos: primera, la identificación del tipo de ser que el concepto objetivo es (o tiene), y segunda, la determinación del tipo de unidad de que disfruta. Si logramos estos dos objetivos, terminaremos con una idea bastante clara de la naturaleza de los conceptos objetivos. Debo notar, sin embargo, que Suárez no siempre trató estas cuestiones explícitamente y, por tanto, nuestra tarea es por lo menos en parte reconstructiva. Comenzaré diciendo algo sobre los conceptos objetivos mismos.

1. *Conceptos objetivos y formales*

El concepto objetivo es uno de los dos miembros de una distinción bien conocida en la edad de plata de la Escolástica, el período que va desde 1450 hasta 1650. El otro miembro de la distinción es el con-

cepto formal. El propio Suárez nos dice que la distinción es muy usada y la describe de la siguiente manera:

> El acto mismo o, lo que es igual, la palabra por la cual el intelecto concibe una cosa o una naturaleza común se llama concepto formal. Se llama *concepto* porque es, por así decirlo, producto de la mente. Se llama *formal* porque: 1) es la forma última de la mente; 2) representa formalmente en la mente la cosa conocida, o 3) en realidad es el término intrínseco y formal de la concepción mental, en lo que difiere del concepto objetivo [...] La cosa o naturaleza que es conocida propia e inmediatamente o representada por el concepto formal se llama *concepto objetivo.* Por ejemplo, cuando concebimos a un hombre, el acto que producimos en la mente para concebir el hombre se llama *concepto formal.* Sin embargo, el hombre conocido y representado en el acto se llama *concepto objetivo;* se llama *concepto* por denominación extrínseca a partir del concepto formal, por el cual el objeto se dice que es concebido y, por consiguiente, se llama correctamente *objetivo*, porque no es un concepto en el sentido de una forma que intrínsecamente termina *[i.e.*, determina] la concepción, sino en el sentido del objeto y materia sobre el que versa la concepción formal y hacia la que tiende directamente todo el poder de la mente (Suárez, DM 2, 1, 1; 1861, 25:64-65).

El concepto formal es, pues, un acto de la mente por el cual se concibe algo. Como acto de la mente es una cualidad suya y, como tal, un accidente que depende de ella. El concepto formal se llama *formal* porque informa la mente de la manera en que cualquier forma informa su sujeto y termina el proceso de concepción. Es a través del concepto formal como la mente conoce un objeto, pues el concepto formal representa a la mente la cosa conocida.

El concepto objetivo, por otro lado, es lo que está representado en el acto o cualidad, que es el concepto formal. El concepto objetivo no es un concepto en el sentido en que lo es el concepto formal, o sea, como una forma que modifica el intelecto determinando su concepción. Se llama concepto sólo secundariamente por la relación que tiene con el concepto formal[5]. Es objetivo en cuanto es el objeto concernido por el concepto formal; no es objetivo en el sentido de ser una imagen o representación de otra cosa[6]. Al contrario, el concepto objetivo es lo que está representado por el concepto formal y,

5. Suárez dice claramente que el concepto objetivo se llama concepto por denomina ción extrínseca a parte del concepto formal. Sobre la noción de denominación extrínseca, véase Gracia (1992, 128-130) y Doyle (1984, 121-160).

6. Cronin (1987, 88) lo concibe como una representación pero no hace referencia a ningún texto suareziano. Esta asociación del concepto objetivo con representación es común
en la literatura, aun cuando no hay fundamento alguno para ello en Suárez. Véase Giacon (1946, 2:234) como ejemplo de otro autor que parece caer en este error.

como nos dice Suárez en otro lugar, «la cosa significada» por él (Suárez, DM 29, 3, 34; 1861, 26:59).

En suma, podríamos decir que la distinción entre el concepto objetivo y el concepto formal es la distinción entre aquello sobre lo que pensamos (objetivo) y aquello a través de lo que pensamos (formal). De manera que, mientras el concepto formal de «gato», por ejemplo, es el acto de la mente por el cual se piensa sobre un gato —o sea, una cualidad de la mente—, el concepto objetivo de «gato» es aquello sobre lo que se piensa cuando se piensa sobre un gato —o sea, el gato.

Ahora bien, expresado así, no parece que los conceptos objetivos sean mentales. Como nos dice Suárez, no son conceptos estrictamente hablando, no son representaciones o imágenes y no son actos mentales o cualidades de la mente. Por el contrario, son los objetos de los conceptos formales que la mente forma, lo cual parece confirmar que no son mentales o, por lo menos, no necesariamente mentales. Sin embargo, no podemos estar seguros sobre si esta conclusión es correcta hasta que determinemos la naturaleza del concepto objetivo. Como se dijo antes, tal determinación involucra su ser y unidad.

Comencemos por preguntarnos sobre el tipo de ser que los conceptos objetivos tienen. Si resulta que el ser de los conceptos objetivos es siempre mental, entonces los conceptos objetivos son entidades mentales y la metafísica, cuyo objeto es un concepto objetivo, aun cuando se trate del concepto objetivo del ser real, tendrá como objeto algo mental. Si, por el contrario, el ser de los conceptos objetivos no es siempre mental, entonces no estaremos necesariamente ante una metafísica mentalista.

Comenzaré por decir algo sobre el ser mental y el real en el marco conceptual suareziano. Hasta ahora hemos estado usando nociones muy generales de real y mental según las cuales lo real es lo que existe o puede existir independientemente de la mente y lo mental es lo que depende de la mente. Pero Suárez matiza estas nociones.

2. *El ser mental y el ser real*

Los predecesores de Suárez habían concebido el ser mental de diversas maneras, diversidad que nuestro autor nos presenta así:

> Ya que el ser mental, como el nombre sugiere, expresa una relación con la mente, por lo común se distinguen apropiadamente tantos [tipos de] seres mentales como [tipos de] relaciones. Porque hay un ser que es efectivamente producido por la mente, con una eficiencia real y verdadera, y en este sentido todos los artefactos se pueden llamar seres mentales, pues todos ellos son el producto de la mente

> [...]. Otro está relacionado con la mente como sujeto de inherencia y éste es un uso más apropiado del término [...] y así todas las perfecciones que inhieren en el intelecto [...] pueden llamarse seres mentales (Suárez, DM 54, 1, 5; 1861, 26:1016).

Una casa es un ejemplo del primer tipo de ser, ya que es un objeto que se origina en la mente. Un ejemplo del segundo es el grado de inteligencia que un ser humano posea, pues el grado de inteligencia es una perfección que inhiere en la mente. Pero ninguna de estas concepciones de ser mental son correctas según Suárez. La primera no lo es porque no es una noción común a todos los seres mentales; la segunda no es apropiada porque los seres mentales en cuestión resultan ser reales, ya que son cualidades o actos de la mente. El ser mental, en sentido estricto, según Suárez, debe ser entendido

> como un objeto debido al hecho de que el conocimiento se produce por cierta asimilación y, por así decir, una atracción de la cosa conocida al que la conoce. La cosa conocida se dice estar en el que la conoce, no sólo inherentemente por su imagen, sino también objetivamente por sí misma (Suárez, DM 54, 1, 5; 1861, 26:1016).

Ahora bien, si el objeto de que habla Suárez tiene ser en sí mismo, entonces no es un ser mental propiamente hablando. Pero, si

> no tiene otro ser real y positivo más allá del intelecto o la mente que lo conoce, entonces es muy apropiadamente llamado ser mental [...] Por lo tanto, un ser mental es definido usual y correctamente como lo que tiene ser objetivo solamente en el intelecto o como lo que la mente piensa como ser aunque no tenga ser en sí mismo (Suárez, DM 54, 1,5; 1861,26:1016).

La ceguera es un ejemplo estricto de ser mental, pues no es más que una carencia[7] que no puede existir fuera de la mente. Sin embargo, la ceguera se concibe y sobre ella se piensa y como tal parece tener ser como objeto de la mente. Este tipo de ser es el que Suárez llama *esse objectivum.* Pero, ¿qué es exactamente el *esse objectivum,* el ser que tienen los objetos que se piensan en cuanto se piensan? Suárez no explica lo que el *esse objectivum* es, pero sí nos dice lo que es el *esse cognitum,* y como intercambia las dos expresiones frecuentemente (Doyle, 1987, 53), lo que nos dice sobre el segundo nos ayudará a entender el primero.

En la disputación 54 Suárez indica que *esse cognitum* puede tomarse en dos sentidos. En un sentido (EC1) es «aquel ser que es

7. Sobre los detalles de la complicada doctrina suareziana de los seres mentales, véase Doyle (1995, 21-54, y 1987, 47-75) y Gracia y Davis (1989, 70-73).

conocido y que propiamente está objetivamente en el intelecto». En el otro sentido (EC2), *esse cognitum* es «aquel ser que una cosa se dice que tiene precisamente por el hecho de que se la conoce, que no está en el intelecto objetivamente en virtud del conocimiento directo sino más bien está allí formalmente por el acto por el que se conoce» (Suárez, DM 54, 2, 13; 1861, 26:1020). En el primer caso el *esse cognitum* (EC1) de mi gata Chichi, por ejemplo, es el ser que Chichi tiene cuando una mente conoce a Chichi. EC2, sin embargo, es el ser del concepto formal por el cual una mente conoce a Chichi. Para Suárez, EC2 es real, pues se reduce al ser real de los conceptos formales, o sea, el ser de ciertas cualidades inherentes en la mente. Los seres mentales como la ceguera no tienen este tipo de ser, pues no son formas que informan la mente. Sólo los seres reales tienen EC2, pero tanto los seres reales como los mentales pueden tener EC1 (Suárez, DM 6, 7, 2; 1861, 25:229). En efecto, la diferencia entre los seres reales y los mentales es que los seres mentales tienen sólo EC1, mientras que los seres reales pueden tener ser fuera e independientemente de la mente (llamemos a este tipo de ser EC3) además de poder tener EC2 y EC1 cuando alguien los piensa (Doyle, 1987, 55).

El ser real no debe confundirse con el ser actual. El ser actual es el ser propio de las cosas que existen. El ser real no necesita ser actual; puede ser potencial o posible. Para Suárez el ser real comprende tanto el ser actual *(v. g.,* la existente gata Chichi y el color de su pelo) y el posible *(v. g.,* el no existente gato Micifuz y el color de su pelo). La diferencia entre los seres mentales y los posibles es que los seres posibles tienen una aptitud para existir, aun cuando no existan, mientras que los mentales no la tienen. La ceguera nunca podrá existir fuera de la mente, mientras que Micifuz podría existir (Doyle, 1987, 29-48).

El ser real no necesita ser actual, según nos dice Suárez. Existen dos sentidos del término «ser real», según Suárez, quien los toma de Cayetano:

> De una manera, [el ser real] está opuesto al ser que se fabrica en la mente (que es propiamente el ser mental); de otra manera [el ser real] está opuesto a lo que no existe en acto. Así, la esencia de una criatura en sí misma es un ser real según la primera manera, o sea, en potencia, pero no según la segunda manera y en acto, que es ser propiamente un ser real (Suárez, DM 31, 2, 10; 1861, 26:232).

El ser real, entonces, incluye esencias potenciales y posibles no actualizadas además de incluir las actualizadas. A pesar de que Suárez nos dice que el sentido propio de «ser real» es ser actualmente existente, no restringe el objeto de la ciencia y, por lo tanto, de la

metafísica, al ser actualmente existente, sino que lo extiende e incluye en él el ser potencial y el posible (Suárez, DM 31, 2, 10 y 2, 4, 3; 1861, 26:232 y 25:88). De manera que para nuestros objetivos el ser que es el objeto de la metafísica es el ser considerado en su extensión más amplia e incluye el ser posible, del que el ser actual y el ser potencial son subcategorías.

Esta noción de ser real es, como dijimos anteriormente, otra razón por la cual a Suárez se le acusa de mentalismo. Volveré a este punto más tarde.

3. *El ser y la unidad del concepto objetivo*

Habiendo establecido lo que son los seres reales y los mentales para Suárez, es hora de que retornemos a la cuestión del tipo de ser que son (o tienen) los conceptos objetivos. No hay dificultad en establecer el tipo de ser que son (o tienen) los conceptos formales, obviamente. El concepto formal es un acto o cualidad de la mente y, por consiguiente, es accidental y real. Como nos dice Suárez:

> Por lo tanto, la diferencia entre el concepto formal y el objetivo es que el [concepto] formal es siempre una cosa verdadera y positiva y, en las criaturas, una cualidad inherente en la mente (Suárez, DM 2, 1, 1; 1861,25:65).

En lo que respecta al concepto objetivo, sin embargo, la situación es muy diferente, ya que

> el [concepto] objetivo no es siempre una cosa verdadera y positiva. Pues algunas veces concebimos privaciones y otras [cosas] que se llaman seres mentales, porque sólo tienen ser objetivo [i. *e.*, EC1] en el intelecto (Suárez, DM 2, 1, 1; 1861, 25:65).

De estos textos se colige que mientras el concepto formal es real, siempre «una cosa verdadera y positiva», el concepto objetivo no necesita siempre ser algo real; puede ser mental o real, dependiendo del concepto objetivo en cuestión. Si, por ejemplo, el concepto objetivo en cuestión es la ceguera, claramente lo que tenemos es un ser mental porque la ceguera no es algo real; puede tener sólo EC1. En otros casos, sin embargo, el concepto objetivo es algo real y realmente existente y, por tanto, puede tener no sólo EC1 sino también EC2 como concepto formal en la mente y EC3 como algo existente fuera de la mente. Por ejemplo, si el concepto objetivo en cuestión es la humanidad, lo que tenemos es un ser real, o sea, en la mente un concepto formal con EC2 y fuera de la mente diversas sustancias individuales actuales (i. *e.*, seres humanos) con EC3, aunque la humanidad como tal no exista fuera de la mente. En efecto,

Suárez dice que éste es precisamente el caso con el concepto objetivo del ser (Suárez, DM 2, 3, 7; 1861, 25:83).

De lo anterior se desprende que no todos los conceptos objetivos son mentales, o sea, conceptos que tengan sólo EC1; algunos conceptos objetivos son reales, es decir, son conceptos que existen o pueden existir fuera de la mente con EC3 y además tienen EC2 y EC1. Esto implica que ser un concepto objetivo no conlleva necesaria y exclusivamente EC1. Si un concepto objetivo es mental, eso no es resultado de que sea concepto objetivo, sino de que sea el concepto objetivo determinado que es. En el caso de la ceguera es así porque la ceguera no existe ni puede existir excepto como objeto de la mente (con EC1). La ceguera no puede tener EC2 (i. *e.*, el ser de los conceptos formales) y, además, no es nada existente fuera de la mente (no puede tener EC3). Pero la humanidad puede tener tanto EC1 como EC2. Además, aunque no puede tener EC3 como universal, o sea, como humanidad, está instanciada en los seres humanos, como Pedro y Juan, que existen o pueden existir independientemente de la mente (EC3). Lo mismo se colige si examinamos la unidad de los conceptos objetivos.

Aparte del ser, la noción ontológica más importante para Suárez es la unidad. En efecto, la unidad es la propiedad trascendental primera y más fundamental del ser y como tal es convertible en la realidad (coextensiva) con, aunque distinta mentalmente (intensionalmente) de, el ser. El tipo de unidad más fundamental es la unidad individual. La unidad individual se opone a la unidad universal. Para que algo sea universal tiene que ser divisible en entidades específicamente iguales a ese algo; para que algo sea individual le tiene que faltar esa capacidad y como resultado es diferente de todo lo demás (Suárez, DM 5, 1, 2; 1861, 25:145-6; Gracia, 1982, 26 ss., y 1994, 479-86).

«Gato» es universal porque es divisible en los gatos; Chichi es individual porque no es divisible en otros gatos y es también diferente de todas las otras cosas. Para Suárez, tanto la universalidad como la individualidad son tipos de unidad, pero mientras las entidades individuales tienen o pueden tener existencia fuera de la mente (EC3), ninguna entidad universal existe fuera de la mente; los universales tienen EC1 y EC2 pero no EC3, pues fuera de la mente sólo existen los individuos.

La pregunta que tenemos que responder con respecto a los conceptos objetivos es si, en cuanto conceptos objetivos, son universales o individuales. La respuesta nos la da Suárez en el texto siguiente, donde compara los conceptos objetivos y los formales:

> De nuevo, el concepto formal es siempre una cosa singular e individual, porque es una cosa producida por el intelecto y que inhiere en

> él. Pero el concepto objetivo algunas veces puede ser una cosa singular e individual (en cuanto puede ser objetivado en la mente y concebido por un acto formal), aunque con frecuencia es una cosa universal o confusa y común tal como hombre, substancia, o [cosas] similares (Suárez, DM 2, 1, 1; 1861, 25:65).

El concepto formal siempre está presente en alguna mente que lo produce y es, por tanto, individual. Con respecto al concepto objetivo, sin embargo, el caso es diferente, pues los conceptos objetivos pueden ser universales o individuales dependiendo de los conceptos objetivos en cuestión. Si el concepto objetivo es «hombre» o «substancia», por ejemplo, entonces es universal. Pero si el concepto objetivo es algo determinado como «Sócrates», por ejemplo, entonces es individual. De esto también se sigue que sólo aquellos conceptos objetivos que son individuales pueden existir fuera de la mente (EC3), ya que para Suárez los universales no tienen tal existencia.

Nótese que este aspecto de la naturaleza ontológica de los conceptos objetivos los distingue de los conceptos formales, pues mientras el concepto formal es siempre individual, el concepto objetivo puede ser individual o universal. Consideremos el caso de «gata» y la gata individual «Chichi», como ejemplos. Puedo pensar a Chichi por un concepto formal y aquello sobre lo que pienso, el concepto objetivo, sería individual aunque no el mismo individuo que el concepto formal por el que lo pienso. Pues el concepto formal es el acto de mi mente por el cual pienso a Chichi y, por tanto, es un accidente de mi mente distinto de la sustancia Chichi, que es el concepto objetivo. De la misma manera, también puedo pensar sobre «gata» y en este caso aquello sobre lo que pienso, o sea, el concepto objetivo, es universal y también distinto del concepto formal individual por el que lo pienso. En ambos casos existe una distinción entre el concepto formal y el objetivo, aunque la distinción no sea del mismo tipo, ya que la naturaleza de las cosas en cuestión es diferente.

La conclusión a la que hemos llegado con respecto a la unidad de los conceptos objetivos es similar a la que llegamos con respecto a su ser, algo que no nos debe sorprender considerando que, según Suárez, la unidad es una propiedad trascendental del ser y, por tanto, es convertible con él. Los conceptos objetivos pueden ser individuales o universales y en esa medida no pueden ser —considerados como conceptos objetivos— exclusivamente individuales o universales. En caso de exclusión, como pasa con la ceguera, la exclusión es resultado de la naturaleza del concepto objetivo en cuestión y no meramente del hecho de que sea un concepto objetivo.

Habiendo examinado el ser y la unidad de los conceptos objetivos, se espera que podamos contestar la pregunta sobre si son mentales o reales. Sabemos que, por ejemplo, el concepto objetivo «ce-

güera» tiene el mismo *status* ontológico que la ceguera, y lo mismo pasa con los conceptos objetivos «humanidad» y «Chichi». Expresemos esto diciendo que los conceptos objetivos tienen el mismo *status* ontológico que lo que se conoce; la unidad y el ser de los conceptos objetivos no son más que la unidad y el ser de lo que se conoce. El ser y la unidad del concepto objetivo de Chichi es el ser (real) y la unidad (individual) de Chichi; el ser y la unidad del concepto objetivo de árbol es el ser (real) y la unidad (universal) de árbol y el ser y la unidad de la ceguera es el ser (mental) y la unidad (universal) de la ceguera. Esto está claro. Pero, si es así, ¿de dónde sale la acusación de mentalismo metafísico en contra de Suárez de la que hemos estado hablando? El concepto objetivo que la metafísica estudia es el ser real y, por lo tanto, el objeto de la metafísica no puede ser otra cosa que real.

4. *Orígenes de la acusación de mentalismo*

La acusación viene generalmente de dos fuentes diferentes, como se dijo antes, pero a éstas se les puede añadir una tercera, de la que hablaré más tarde. Una es la falsa creencia de que para Suárez los conceptos objetivos, no importa que sean de entidades reales o mentales, sólo tienen EC1 y que EC1 es un tipo de ser mental distinto de un tipo de ser real (EC3) que algunas de las entidades de las que son conceptos objetivos tienen. En este sentido, este ser no debe confundirse con el ser propio de los conceptos formales, pues ese ser es el ser real de las cualidades en la mente, o sea, EC2. EC1, según esta interpretación, es mental no porque es el ser de una cualidad mental (EC2), sino porque es el ser que las cosas tienen en la mente como conocidas. Ahora bien, si esta interpretación es correcta y los conceptos objetivos sólo tienen EC1 entendido en este sentido mental, entonces los conceptos objetivos son siempre algo mental y la metafísica tiene que ver con lo mental, ya que su objeto es un concepto objetivo, aun cuando este concepto objetivo lo sea del ser real.

Lo primero que hay que notar con respecto a esta interpretación es que el fundamento de su conclusión —que el ser de todos los conceptos objetivos es mental (EC1)— contradice lo que Suárez dice explícitamente sobre el *status* ontológico de esos conceptos. Según él, como vimos anteriormente, los conceptos objetivos tienen el ser y la unidad de lo que se conoce y la unidad, y el ser de eso que se conoce varía. Por otro lado, Suárez nunca nos dice que además del ser y la unidad de lo que se conoce los conceptos objetivos tengan también un ser mental similar al que tienen los conceptos formales (EC2) —que es propiamente real para Suárez— o similar al que tienen las cosas como la ceguera —que, para Suárez, son propiamente mentales (EC1).

Segundo, debemos notar que la interpretación de EC1 como un tipo de ser propio de los conceptos objetivos *distinto* del ser de lo que se conoce tiene la consecuencia extraordinaria de que las privaciones como la ceguera después de todo resultan tener algún tipo de ser. Esto no sólo es absurdo sino que contradice lo que Suárez repite frecuentemente. En efecto, para Suárez «ser», cuando se usa en la expresión «ser mental», no tiene ningún sentido en común con el sentido que tiene cuando se usa en la expresión «ser real» (Suárez, DM 4, 7, 4 y 4, 1, 19; 1861, 25:138 y 120; Doyle, 1987, 55-57).

Si aceptáramos la interpretación que concibe la metafísica de Suárez en términos mentalistas, tendríamos que aceptar también, por lo que se ha dicho, que la doctrina de Suárez sobre los conceptos objetivos es incoherente. En lugar de aceptar esa conclusión, sin embargo, propongo que rechacemos la interpretación que la causa y lo propongo porque creo que esa interpretación surge de una confusión de cómo entendía Suárez EC1. Lo que Suárez nos dice con respecto a EC1 es que es «el ser que es conocido y que propiamente está objetivamente en la mente». Ahora bien, esta frase es ambigua. En un sentido se puede entender de tal manera que EC1 *sea un tipo de ser mental* distinto tanto del ser que lo que se conoce tiene en sí —sea ese ser el que fuere— como del ser que tiene el concepto formal por el que se le conoce. Esto da lugar a la noción de «una tercera cosa» entre el sujeto que conoce y lo que el sujeto conoce, pero de parte del sujeto que conoce[8]. Pero EC1 se puede también concebir de otra manera, a saber, como *ser objeto de la mente* y no como un tipo especial de ser mental, distinto del ser que tenga lo que se conoce y del concepto formal por el que se conoce. Este punto se puede expresar diciendo que el que χ sea o tenga EC1 quiere decir simplemente que χ es lo que la mente considera. Chichi en sí es un ser real fuera de la mente (EC3), pero cuando pienso sobre Chichi, representándola en mi mente a través del concepto formal que también es un ser real pero que inhiere en la mente (EC2), la hago el foco de mi atención (EC1). Chichi se convierte para mí en un objeto *(esse objectivum)* del conocimiento, un ser conocido *(esse cognitum)*. Pero esto no quiere decir que haya una tercera cosa entre Chichi y el concepto formal a través del cual la pienso. No existe una Chichi mental además de la Chichi real y del acto real de mi mente (concepto formal) a través del cual la pienso. Sólo existe el acto de mi mente (concepto formal) y Chichi (la gata existente), y la última es el foco de mi atención (concepto objetivo). EC1, entonces, no es un ser tercero, mental o de otro tipo, sino simplemente la cosa que conoz-

8. Hay un texto de Suárez que le presta apoyo a esta interpretación: DM 54, 1, 5; 1861, 26:1016; pero el apoyo es discutible (Gracia, 1991, 307n, y 1993).

co considerada como foco de mi atención, en el caso de Chichi, la misma Chichi.

El sentido de EC1 del que he estado hablando es perfectamente compatible con lo que dije anteriormente con respecto al *status* ontológico de los conceptos objetivos. Pues los conceptos objetivos son objetos de consideración mental, pero lo son no como seres mentales sino como lo que son y que conocemos como tal —la ceguera como ser mental y Chichi como ser real.

La interpretación que propongo explica, además, la razón por la cual Suárez nunca dice que los conceptos objetivos tienen EC1. Son los seres mentales y los reales los que tienen EC1 (Suárez, DM 4, 7, 4, y 54, 1, 9; 1861, 25:138 y 26:1017), pues son ellos los que son conocidos, o sea, considerados por la mente como objetos del conocimiento. Los conceptos objetivos son los objetos del conocimiento sólo en cuanto no son nada más, ontológicamente hablando, que lo que conocemos. En efecto, si fueran algo más —si los conceptos objetivos de la ceguera y Chichi fueran algo diferente de la ceguera y Chichi—, entonces el conocimiento de los conceptos objetivos sería diferente y, por tanto, falso.

Desgraciadamente, Suárez no aclara esto. Además, el lenguaje que usa y en particular los términos «concepto objetivo» y «concepto formal», que tomó de sus contemporáneos, sugieren el tipo de marco conceptual epistémico que ha sido fácilmente malentendido por la posteridad.

La segunda fuente que se usa para argüir que Suárez contribuyó al desarrollo del mentalismo en metafísica está basada, como dije anteriormente, en su inclusión del ser posible en el ser real y, por tanto, en el objeto de la metafísica. Si el objeto de la metafísica no es el ser real concebido como actual, pero incluye el ser no actualizado, es fácil concebir ese objeto como el ser inteligible, pues ¿qué es lo posible sino lo inteligible no actualizado? Y se pregunta: ¿dónde está lo meramente inteligible sino en la mente? La conclusión natural es que, aun cuando Suárez no diera el paso definitivo hacia el mentalismo, preparó el camino para que otros lo dieran (Courtine, 1979; Doyle, 1990)

Pero aun aquí hay que tener cuidado, pues en ningún lugar nos dice Suárez que el ser posible o el ser inteligible es mental en el sentido técnico de ser mental que adopta o incluso en el sentido más general que usamos al principio de este trabajo según el cual el concepto formal es también un ser mental. El ser posible para Suárez es parte del ser real aunque no exista, ya que puede existir. En efecto, como vimos, tiene una aptitud para existir que el ser mental no tiene. La metafísica, pues, no estudia lo que puede existir sólo en la mente; la metafísica estudia lo que existe (ser actual) o puede existir en la actualidad (ser posible). De manera que también aquí vemos

que estrictamente no hay justificación para pensar que Suárez contribuyó a la mentalización de la metafísica.

Por último, hay quien diría que Suárez contribuyó al mentalismo apoyándose en su concepción del concepto formal —éste es el tercer factor a que nos referimos anteriormente—. Pues, como hemos visto, el concepto formal es una representación mental de lo que se conoce. De manera que el concepto formal se puede interpretar como un mediador entre la mente y lo que se conoce, abriendo así las puertas a la posición, adoptada por algunos filósofos modernos, según la cual lo único que la mente conoce directamente son las entidades mentales.

A esto habría que responder que la función del concepto formal en el proceso del conocimiento no implica necesariamente una tendencia hacia el mentalismo siempre que ese concepto no se conciba como el objeto del conocimiento. Y, en efecto, en ningún lugar nos dice Suárez que lo que conocemos en la metafísica es el concepto formal del ser real. Él concepto formal es meramente el acto por el cual conocemos el ser real —es el acto de conocer— y no el objeto del conocimiento, o sea, el ser real. En este sentido la doctrina de Suárez no es muy diferente de las doctrinas de metafísicos tan escuetos como Ockham, pues incluso Ockham aceptó que el conocer implica una actividad (Ockham, 1957, 41-45).

IV. CONCLUSIÓN

Retorno ahora a la pregunta que hicimos en un principio: tes la concepción de la metafísica de Suárez mentalista o realista? Si mi interpretación de Suárez es correcta, no hay nada en la definición que nos da de la metafísica que sugiera que no sea realista. Pues, aunque Suárez 1) identifica el objeto de la metafísica con un concepto objetivo; 2) concibe el ser real como que incluye el posible, y 3) utiliza la noción del concepto formal, debe decirse que ni todos los conceptos objetivos ni los seres posibles son mentales y que, aunque el concepto formal del ser real depende de la mente en cuanto en ella inhiere, no es —considerado como concepto formal— el objeto de estudio de la metafísica. Además, como los conceptos objetivos derivan su *status* ontológico de lo que se conoce y para Suárez la metafísica estudia el ser real, el concepto objetivo que la metafísica estudia es real. En efecto, en cuanto que ciencia, la metafísica trata sólo de lo que es real (Suárez, DM 31, 2, 10; 1861, 26:232), de manera que el concepto objetivo que la metafísica estudia no puede ser mental. El uso del término «concepto» en la expresión «concepto objetivo» es infeliz y produce confusión, ya que sugiere algo mental. Para Suárez el objeto de la metafísica es el ser considerado corno

ser real y no como algo mental, pues el concepto objetivo del ser no es ni un concepto ni una representación mental.

Esto no quiere decir, naturalmente, que estas nociones, tal como las usaron otros escolásticos, no hayan tenido connotaciones mentalistas, o que los filósofos modernos no las hayan interpretado mentalistamente incluso en relación con Suárez. Mi tesis es sólo que, a la vista de la ontología suareziana sobre los conceptos objetivos, de su concepción del ser posible como real y de su uso del concepto formal, no tiene sentido interpretar su metafísica mentalistamente o como un paso en dirección al mentalismo. En efecto, la concepción de la metafísica de Suárez sigue la tradición medieval aristotélica del realismo, y se opone al mentalismo metafísico que caracteriza la filosofía moderna.

EL OPTIMISMO RACIONALISTA DEL SIGLO XVII

Leiser Madanes

1. *Introducción*

Dos actitudes opuestas caracterizan la filosofía moderna durante los siglos xvii y xviii. El universo, según algunos pensadores, es en principio perfectamente comprensible y transparente a la razón, pues nada hay u ocurre sin una razón de su existencia u ocurrencia. Eventualmente es posible comprenderlo todo; si esta comprensión no está ya a disposición del hombre —ser finito—, está a nuestro alcance comprender al menos en qué consistiría esta comprensión perfecta. Una de las tareas fundamentales del filósofo será describir cómo debe ser el mundo para que satisfaga este supuesto de que sea transparente a nuestro entendimiento. La actitud opuesta a este optimismo racionalista consiste en objetar el fundamento mismo sobre el que se basa. No hay una razón necesaria que explique la existencia en general, ni la existencia de un hecho o cosa en particular, ya que lo contrario de un hecho siempre es posible. Todo lo que existe u ocurre pudo no haber acaecido o pudo haber sido de otra manera. La razón no puede conocer el mundo; sólo sirve para descubrir relaciones entre ciertas clases de ideas. Mediante la experiencia de los sentidos el hombre puede habituarse al mundo. Conocer no puede significar más que familiarizarse con las cosas y acostumbrarse a sus regularidades (James, 1962).

El común denominador de las principales filosofías del siglo xvii que permitió una fructífera discusión entre las diversas corrientes fue lo que se llamó «el camino de las ideas». Esta doctrina, que presenta R. Descartes (1596-1650) y se desarrolla tanto entre pensadores racionalistas como empiristas, afirma que no percibimos directa e inmediatamente las cosas del mundo, sino que los objetos del mundo causan en nosotros ideas, imágenes o sensaciones. Lo que nosotros percibimos, por lo tanto, no son los objetos directamente, sino

estas representaciones mentales causadas por ellos. Esta teoría, que, como tantas otras de la modernidad, nos aleja de nuestras concepciones más vulgares e intuitivas del sentido común, no es caprichosa en su origen. Responde a la necesidad de resolver diferentes problemas presentados por la nueva ciencia y también por el propio sentido común. Nuestra experiencia cotidiana nos muestra que desde el muelle vemos cada vez más pequeño el barco que se aleja, aunque sepamos que no disminuye su tamaño. Vemos que el palo recto parece quebrarse al hundirse en el agua pero sabemos que no se quiebra. De estos y otros muchos ejemplos que ilustran la falibilidad e imperfección de nuestra experiencia cotidiana podemos concluir que el mundo, tal como aparece a nuestros sentidos, difiere mucho del mundo tal como sabemos que es, y más aún difiere del mundo tal como las ciencias nos cuentan que es. Ahora bien, si lo que sabemos acerca del mundo y el mundo tal como lo percibimos resultan tan diferentes, podemos razonablemente suponer que lo que percibimos no es el mundo. Las nuevas ciencias proveen otra buena razón para inclinarse por «el camino de las ideas». Durante los siglos xvi y xvii progresa enormemente no sólo el conocimiento de la naturaleza en general, sino también el conocimiento de los procesos físicos y fisiológicos que tienen lugar durante la percepción. Fenómenos tales como la vista o la audición son examinados por filósofos de la naturaleza con inclinaciones hacia la fisiología y el arte. El sonido se descompone en una serie de movimientos que van desde las vibraciones de la atmósfera hasta los movimientos propios de las membranas del oído, los nervios y el cerebro. Sin embargo, la melodía que oímos no resulta satisfactoriamente descrita si sólo se mencionan movimientos del aire o de una membrana. Nos inclinamos entonces a pensar que no percibimos el mundo de manera inmediata y directa, sino que percibimos una representación mental *(i. e.,* un sonido) causado por materia en movimiento (Ursom, 1984).

Tanto los racionalistas como sus críticos compartieron este suelo común gracias al cual fue posible que entablaran una discusión. Ambos creían que la tarea propia del filósofo consistía en el examen de las ideas en la mente. Dado que conocer algo consistía en formarse una representación mental adecuada del objeto conocido y dado que la tarea de la filosofía consistía en examinar estas ideas o representaciones mentales, la filosofía se convertía en tribunal supremo de todo conocimiento. El primer problema que se presenta en la filosofía moderna consistirá, entonces, en determinar qué significa comprender, cuáles son los requisitos que deberán satisfacerse para que podamos afirmar que hemos entendido algo y que podemos estar seguros de que conocemos y comprendemos. El terreno donde se dirime esta cuestión es la mente con sus ideas o representaciones. Descartes, B. de Spinoza (1632-1677) y G. W. Leibniz (1646-1716)

son los pensadores más destacados del optimismo racionalista en el siglo XVII. Los tres consideraron que, tal como es posible comprender plenamente un teorema de geometría, resultará igualmente comprensible el universo en su totalidad. La exitosa aplicación de la matemática a la física así lo augura. Difieren, sin embargo, en la caracterización de aquello en lo que, según cada uno de ellos, consiste la tarea de comprender. La respuesta que cada uno de ellos dé a esta cuestión determinará su metafísica, pues la estructura general del universo debe ser tal que resulte comprensible a la razón.

2. *La comprensión*

El surgimiento de la nueva ciencia de la naturaleza —que ya no se propone clasificar las cosas del mundo en géneros y especies, sino medir, calcular y predecir los estados de la materia en movimiento— lleva a los filósofos naturales del siglo XVII a abandonar las interpretaciones teleológicas o finalistas y proponer explicaciones mecanicistas. La diferencia entre ambos paradigmas de explicación no se agota en la aceptación o rechazo de causas finales. El cambio involucró una nueva concepción de lo que significaba «racional». En las últimas décadas autores provenientes de tradiciones filosóficas tan dispares como por ejemplo Martin Heidegger y Charles Taylor examinaron el desarrollo y los límites de la racionalidad moderna, cuyos rasgos principales expondré brevemente.

Platón supuso que las ideas tenían existencia propia y que guardaban entre sí un orden propio e independiente de quien las pensara. Descartes, en cambio, considera que las ideas sólo existen como contenidos mentales, estados o modificaciones del propio yo que piensa. Platón puede comparar la tarea de conocer a la de contemplar ideas que están allí fuera, ordenadas y esperando ser aprehendidas por el alma del hombre. Descartes, en cambio, supone que conocer implica ordenar las ideas en el interior de nuestra mente. Este ordenamiento no sólo deberá adecuarse a la realidad del mundo exterior, sino también poseer ciertas características de evidencia (*i. e.*, claridad y distinción) que son exigencias de la propia actividad pensante del hombre tal como lo muestra la matemática, paradigma de conocimiento durante el siglo XVII. La creencia platónica en un mundo independiente y ordenado de ideas va acompañada de una concepción de la racionalidad como adecuación del alma a ese orden. Al negarse la existencia de un orden semejante, cambia forzosamente la comprensión de la racionalidad. Ser racional o ser capaz de comprender ya no equivaldrá a obtener una visión correcta del orden de las cosas. La razón pasa a ser la capacidad de construir órdenes que satisfagan los requisitos de certeza y evidencia ilustrados

por el conocimiento matemático, es decir, pensar conforme a ciertos cánones. La racionalidad es una propiedad de la actividad del pensar, más que una determinada visión de la realidad. Si nos hubiera creado un demonio engañador en vez de un Dios veraz, podría haber sucedido que nuestros pensamientos racionales *(i. e.,* nuestras ideas claras y distintas) no concordaran con la realidad extramental. Esto quiere decir que una vez establecido el criterio del pensamiento racional *(i. e.,* la evidencia de nuestras ideas), aún falta demostrar que este pensamiento claro y distinto equivale a poseer creencias verdaderas acerca del mundo. La prueba de que hemos sido creados por un Dios que no nos engaña es el eslabón entre el procedimiento puramente subjetivo de la racionalidad y la verdad.

El alma, según Platón, es de naturaleza suprasensible y su tarea consiste en llegar a contemplar las ideas inmutables y eternas. A esta visión se llega a medida que comprendemos que las cosas que nos rodean participan de las ideas que les dieron su existencia y su finalidad propia. Descartes, en cambio, considera que interpretar la naturaleza como aquello que encarna un mundo de ideas y de fines es un error que se comete por no haber aprendido a distinguir el espíritu y la materia. La tarea propia de nuestro espíritu consiste en esta comprensión de la distinción real entre cuerpo y alma, ejercicio al cual Descartes dedica su obra fundamental, las *Meditaciones metafísicas* (1641). Esto implica desespiritualizar la naturaleza y comprender el mundo material como mera extensión, distinción que es el fundamento metafísico de todos nuestros conocimientos. A fin de que cada uno de nosotros logre ver con claridad esta distinción ontológica fundamental entre espíritu y extensión, es necesario que nos apartemos de nuestro punto de vista cotidiano corporal, ya que nuestra experiencia ordinaria del mundo es fuente de engaños y confusiones. Para lograr la claridad y distinción de nuestras ideas —condición necesaria del conocimiento, tal como lo muestra la matemática— debemos desentendernos de lo que creemos percibir por medio de nuestros sentidos acerca del mundo. Descartes nos muestra esta nueva perspectiva en la segunda jornada de sus *Meditaciones,* cuando se pregunta qué es una cosa. Al agarrar un trozo de cera en sus manos —o, mejor aun, al realizar un experimento puramente mental— piensa que esa cosa puede variar de forma y de color, puede calentarse y tener un aroma diferente. La única característica que le resulta impensable que esa cosa pierda es la de ser algo extenso, una cosa espacial de tres dimensiones. El mundo natural se interpreta como espacio geométrico. Se justifica así la sospecha de que el libro de la naturaleza estaba escrito en caracteres matemáticos. Todas las restantes cualidades se explicarán reduciéndolas a materia y movimiento, tal como la ciencia explica los colores o los sonidos. Nuestro propio cuerpo queda inclui-

do en esta explicación mecánica, aun cuando esto contradiga nuestra experiencia cotidiana y de sentido común. El universo cartesiano, a diferencia del platónico, es mecánico y desencantado. No ofrece fines naturales ni expresa un sentido con el cual el hombre pueda armonizar. De ahora en adelante, que la razón predomine en nuestras vidas consistirá en guiarnos por los órdenes de ideas que nuestra capacidad de razonar pueda construir por sí misma (Taylor, 1989).

Como Descartes, también Spinoza y Leibniz supusieron que la matemática era el modelo de comprensión racional. Si el universo ha de ser inteligible, Spinoza considera que la sucesión de hechos o relación de causa y efecto debe pensársela, en última instancia, como la relación lógicamente necesaria entre premisas y conclusión. Si, por el contrario, el universo en conjunto y las cosas que ocurren en él carecieran de necesidad lógica —esto es, que pudieran no haber existido o haber sucedido de otra manera—, sería una tarea inútil tratar de comprenderlo buscando razones necesarias. El modo geométrico en que está escrita la *Ética* (1677) no es un recurso estilístico, sino que pretende reflejar la manera en que el universo mismo está estructurado. Comprender el universo y nuestro lugar en él equivale a examinar nuestras ideas, deshacernos de las que se originan en la imaginación, y ordenar coherentemente las ideas del entendimiento, tal como Spinoza hizo en la *Etica*. También Leibniz toma la matemática como modelo de comprensión y sostiene que todas las proposiciones verdaderas son analíticas. Incluso si se trata de una afirmación acerca de hechos —por ejemplo: «Juan estudia en la biblioteca»—, en el concepto completo de «Juan» está implícitamente incluido el predicado «estudia en la biblioteca». Cualquier otra concepción que se aparte del modelo matemático de verdad entendida como inclusión del predicado en el sujeto —*i. e.,* del principio de identidad— deja de ser plenamente inteligible. Si hay una razón (y debe haberla) para que Juan en este momento esté estudiando en la biblioteca en vez de estar paseando por el bosque, en el sujeto «Juan» debe estar incluido el predicado «está estudiando en la biblioteca». ¿Cómo debe ser el universo y cómo deben ser las cosas que lo habitan para que cualquier afirmación que hagamos acerca de él sea analítica?, ¿cómo debe ser el universo para que, según Spinoza, podamos comprender lo que sucede tal como entendemos un teorema en geometría?, ¿cómo debe serlo para que el orden de las ideas en nuestra mente resulte adecuado a una realidad exterior, como pretendía Descartes? El requisito de inteligibilidad matemática, que se expresa de diferentes maneras en Descartes, Spinoza y Leibniz, determina que cada uno de estos autores proponga un sistema metafísico diferente. Estos sistemas se articulan en torno a la noción de «substancia». Examinando las diferentes acepciones que

esta noción tiene en los respectivos autores comprenderemos sus diferentes sistemas metafísicos.

3. *Substancia*

La noción de substancia llega al siglo xvii cargada de una larga y cuestionable tradición. Se recurrió a este concepto para responder una diversidad de problemas (Quinton, 1973; Hacking, 1976):

1) *El problema de la predicación.* Nuestros conocimientos se expresan en juicios y en cada juicio puede distinguirse el objeto que se conoce y aquello que conocemos acerca de él. El problema consiste en determinar si una cosa individual es algo más que la colección de cualidades que posee. Los substancialistas sostienen que las cualidades sólo pueden existir como propiedades de algo que no es una propiedad. Sus críticos, en cambio, afirman que una cosa individual no es más que el conjunto de sus cualidades.

2) *El problema de la individuación.* Las propiedades de una cosa son generales y pueden predicarse de muchas cosas. Hay una relación estrecha entre el problema de la predicación y el de la individuación. La razón fundamental para pensar que una cosa no se reduce a sus propiedades es que, mientras las cosas son individuales, las propiedades son, por naturaleza, generales y pueden aplicarse a muchas cosas individuales. La doctrina substancialista clásica según la cual todo individuo concreto es un compuesto de forma —que puede compartir con otros individuos— y de materia individualizadora intentaba resolver este problema afirmando que es la materia la que individualiza los atributos o cualidades generales.

3) *El problema de la identidad.* La noción de substancia se utilizó para explicar cómo es posible pensar que una cosa siga siendo la misma pese a sus continuos cambios a lo largo del tiempo. Los substancialistas consideraron que únicamente una substancia o sustrato que no cambia puede conferir identidad a lo largo del tiempo a una serie de estados cambiantes.

4) *El problema de la objetividad.* Si, tal como afirman los filósofos modernos, no percibimos las cosas en sí mismas directamente sino que percibimos impresiones o apariencias o imágenes o ideas de las cosas formadas en nuestra mente, cabe preguntar qué validez objetiva poseen estas múltiples y diferentes impresiones subjetivas que cada uno tiene en su mente. Los substancialistas argumentan que las múltiples apariencias deben comprenderse como efectos o representaciones de un substrato objetivo. Estos problemas tienen un aspecto en común, pues se preguntan por la unidad detrás de la multiplicidad. El problema de la individuación pregunta cómo es posible que un conjunto de predicados generales se unifique en un individuo par-

ticular. El de la identidad, cómo es posible que una sucesión de aspectos cambiantes se unifique en una cosa que sigue siendo igual a sí misma. Por último, en el problema de la objetividad nos preguntamos cómo es posible que múltiples representaciones subjetivas se refieran a un mismo objeto.

5) *El problema de los fundamentos del conocimiento o proble ma de la simplicidad.* Las cosas compuestas que hay en el mundo deben estar construidas a partir de los simples, y los simples son substancias. El problema del conocimiento consiste en hallar estos simples o substancias. Los filósofos jonios inauguraron la filosofía occidental preguntando acerca de la materia prima o cosa última que constituye el mundo. El agua, el aire, lo indefinido, los átomos fueron algunas de sus respuestas. Desde entonces todos los grandes filósofos se han ocupado del problema de determinar cuál o cuáles, entre las tantas cosas que aparentemente contiene el mundo, existen realmente o fundamentalmente. Estos problemas pueden dar lugar a confusiones. El ejemplo del trozo de cera se presta a diferentes interpretaciones, pues Descartes muestra que el hecho de ser algo extenso es lo único que permanece cuando cambia su color, sabor u olor (problema de la identidad); concluye que «extenso» es el único predicado que no podemos dejar de atribuir a las cosas que vemos y tocamos (problema de la predicación) y que, por lo tanto, el mundo natural es espacio geométrico (problema de la materia).

6) *El problema de la creación.* La palabra «substancia» fue utili zada por los filósofos racionalistas modernos para significar lo que es causa de sí mismo. Este árbol, aquella escultura o un hombre cualquiera son ejemplos de lo que Aristóteles comprendía como substancias. Descartes, Spinoza y Leibniz sólo hubieran logrado co incidir en que Dios es un buen ejemplo de substancia y que esto se debe a que Dios es causa de sí mismo. ¿Cómo se llega a vincular el concepto de substancia con el de *causa sui?* Una de las ideas básicas en torno a la noción de substancia consiste en afirmar que substan cia e., aquello que posee propiedades o que es sujeto de predicación y que no puede ser predicado de ninguna otra cosa. Si afirmamos: «La bondad es un rasgo muy apreciable», la bondad no es una subs tancia porque puede ser predicada de otra cosa, por ejemplo: «Ro berto es bueno». Existen cosas y propiedades; el término «substan cia» se utilizará para designar únicamente cosas. Roberto es una substancia porque no puede predicarse de ninguna otra cosa —*i. e.,* ocupa siempre el lugar del sujeto—. Esta concepción de la substan cia supone que la forma básica de nuestros juicios es «S es P» y que el mundo puede ser dividido en substancias y propiedades.

Según algunos filósofos de la Antigüedad, como por ejemplo Aristóteles, no puede haber circularidad a no ser que exista algo circular, ni puede haber bondad si no hay alguien que sea bueno. La

existencia de una propiedad —*i. e.*, la bondad— depende de que esté instanciada —*i. e.*, que exista algo o alguien que la posea—. Por lo tanto, las propiedades dependen de las cosas que las poseen. La dependencia es ante todo lógica y equivale a afirmar que es concep-tualmente incomprensible suponer que exista una propiedad y que no esté ejemplificada en alguna cosa. Si afirmamos que la propiedad de ser bueno depende lógicamente de que exista un sujeto o substancia a quien pertenece dicha propiedad, podemos concluir que la distinción entre substancia y atributo consiste en que una cosa o substancia no depende *lógicamente* de ninguna otra cosa para existir, mientras que las propiedades o atributos poseen una existencia que es lógicamente dependiente de las substancias. Puedo pensar que existe Roberto sin pensar que existe la bondad. No puedo pensar que exista la bondad sin pensar en la existencia de alguna cosa que sea buena. Suele afirmarse que la substancia tiene su ser *en sí* mientras que los atributos tienen su ser *en otro*. En manos de los filósofos racionalistas, esta conclusión se transforma en la tesis según la cual una substancia no deberá depender *causalmente* de ninguna otra para existir. Esto se debe a que, encandilados por la matemática, tienden a interpretar la relación causal como si fuese una relación de dependencia lógica. Explicar algo por sus causas consiste en mostrar cómo se deduce a partir de principios evidentes por sí mismos. La independencia lógica del concepto tradicional de substancia se interpreta como independencia causal. Substancia propiamente dicha será aquello que es *causa sui*. Juan no depende lógicamente de la bondad; pero causalmente depende de sus progenitores. No es, por lo tanto, un buen ejemplo de substancia. Dios sí es un buen ejemplo de substancia. Acaso el único ejemplo plenamente satisfactorio (Bennett, 1984). Otra manera de comprender la *causa sui* consiste en advertir que cuando se afirma que una cosa no tiene existencia independiente suele pensarse que deberán darse determinadas condiciones necesarias para que esa cosa exista. Una planta no existiría sin luz; un animal no existiría sin oxígeno. Juan no existiría sin sus progenitores. Podemos preguntar si hay algo cuya existencia no implique ninguna condición necesaria previa. Dios sería la única cosa o substancia que no necesitaría ninguna condición previa para existir (O'Connor, 1983). Descartes define «substancia» de la siguiente manera: «Por substancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir. Y, en verdad, substancia que no necesite en absoluto de ninguna otra sólo puede concebirse una: Dios. Pero percibimos que todas las otras no pueden existir sin el concurso de Dios» *(Principios de la filosofía* I, § 51 [1644]). Spinoza radicaliza la posición cartesiana en sus definiciones de causa de sí, substancia y Dios, al comienzo de la *Ética*.

4. *La crítica de las formas substanciales*

La física aristotélico-escolástica estudiaba el cambio o movimiento tomando el nacimiento de un nuevo ser o la generación de una nueva substancia como modelo de todos los restantes cambios. El cambio de una cualidad (por ejemplo, la piedra que se calienta bajo el sol) o de lugar (por ejemplo, un hombre que camina) difieren, a simple vista, de la germinación de un árbol a partir de una semilla. Sin embargo, guiados por el modelo biológico, los físicos tendían a explicar todos los cambios como si se tratase del nacimiento de un efecto a partir de una causa, de forma análoga al ejemplo del árbol o al nacimiento de un animal. Por naturaleza de una cosa se entendía el principio interno que la hacía nacer, moverse, cambiar. A diferencia de las cosas artificiales, los seres naturales (animales, plantas, elementos tales como el agua, el fuego, el aire) tenían en sí mismos el principio de sus cambios. Como, además, se consideraba que el principio de las acciones u operaciones de un ser vivo es el alma, ésta se constituyó en el modelo o prototipo de naturaleza para el físico. Así como el alma explica los cambios que se producen en un ser vivo, algo similar a un alma —aun cuando no se trate propiamente de un alma— explicará los restantes cambios que observamos en los seres naturales. En la concepción substancialista clásica se suponía que la materia era pasiva y que sólo la forma podía desempeñar el principio substancial generador. La naturaleza de una cosa —su alma, el principio de sus cambios— se identificó con la forma de dicha substancia. Cuando la forma substancial se une a la materia se genera un nuevo ser y cuando se separa de la materia se destruye un ser real. El reconocimiento y clasificación de las formas substanciales constituía la tarea propia del físico (Gilson, 1925).

En las *Meditaciones metafísicas* Descartes muestra que cuerpo y alma no deben comprenderse según el modelo tradicional de una única substancia compuesta por materia (cuerpo) y forma (alma), sino que son dos substancias distintas que no necesitan una de la otra para existir o para cambiar. Se desespiritualiza así el objeto propio de la física convirtiéndose en mera espacialidad. Los cambios observados en la naturaleza extensa no deberán explicarse mediante el recurso a las almas o formas substanciales. Todos los fenómenos que ocurren en la naturaleza física se explicarán mediante categorías propias: magnitud, figura, movimiento. Hacia fines del siglo XVII el concepto de forma substancial había caído en desprestigio. Designaba una cualidad oculta cosificada bajo el oscuro concepto de virtud o poder de una cosa para producir sus efectos característicos, como por ejemplo la *vis dormitiva* del opio, ridiculizada por Moliere (1622-1673), o la tendencia natural de los cuerpos pesados hacia el centro de la Tierra.

En la rediviva teoría corpuscular se les otorgaba a los cuerpos y a los átomos únicamente aquellas propiedades que la nueva ciencia mecánica tomaba en cuenta (extensión, figura, movimiento) y se les negaba todas las otras propiedades (color, sabor, olor) que el hombre común les adjudicaba acríticamente. Ya Galileo (1564-1642) había sostenido que los sabores, los olores y los colores residen en el cuerpo de quien los siente o percibe y no en el cuerpo percibido. Los cuerpos que percibimos nos causan tales sensaciones por el movimiento y el impacto. Sin embargo, la búsqueda de una materia sin alma y las explicaciones puramente mecanicistas en física no fueron conquistas logradas de una vez y para siempre. Leibniz criticó la identificación cartesiana de cuerpo y extensión geométrica, señalando que en el mundo físico se conserva la fuerza —que no es extensión— y no, tal como supuso Descartes, el movimiento —que es un modo de la extensión—. Este descubrimiento lo llevó a rehabilitar una versión propia de las antiguas formas substanciales. Cuando Newton (1642-1727) presenta su teoría de la gravitación algunos interpretaron la fuerza de atracción como si se tratase de una facultad ínsita en las cosas mismas al modo de las formas substanciales. El propio Newton criticó esta interpretación. Con gravitación, insistía, no quería decir nada más que el fenómeno observado, del que no ofrecía explicación alguna. Al científico de la naturaleza ya no le interesaba pensar qué era la gravedad, sino tan sólo calcular cómo actuaba (Ursom, 1984).

La nueva ciencia calculadora y cuantitativa necesitaba nuevos conceptos. Las herramientas teóricas legadas por el aristotelismo y la Escolástica a la edad moderna no eran suficientemente sofisticadas como para que con ellas pudiera efectuarse una crítica a fondo de la doctrina de la substancia. La lógica tradicional no distinguía adecuadamente entre, por un lado, términos de individuo y de especie (*¿. e.*, «Juan», «hombre») y, por otro, términos cuantitativos o de masa *(i. e.*, «agua», «oro», «materia»). El término «hombre» puede denotar tanto a un individuo en particular como a la clase formada por todos los hombres. «Hombre» se refiere a substancias individuales y también expresa el predicado que generalmente describe tales substancias. Pero con términos tales como «agua» u «oro» no sucede lo mismo. No hay aguas u oros individuales, salvo en un sentido tan ambiguo que no permite notar una distinción esencial al pensamiento científico. La diferencia entre un hombre y el oro es la diferencia entre lo que puede contarse y lo que puede medirse, y es la diferencia entre una cosa individual y una masa o substancia en el sentido cartesiano de materia o extensión, o en el más moderno de substancia química. La dificultad de pensar la idea de masa *(i. e.*, espacio, oro, agua, etc.) bajo el esquema tradicional de substancia individual fue, en gran medida, lo que llevó a rechazar la ciencia aristotélico-

escolástica durante el siglo xvii y obligó a repensar el concepto de substancia (Scruton, 1981; Madanes, 1989).

5. *La causalidad*

Las teorías más apartadas del sentido común que se forjan durante la Edad Moderna *(i. e.,* ocasionalismo, paralelismo, armonía prestablecida) surgieron cuando se pretendió dar una única explicación a diferentes clases de relaciones causales. A comienzos de la Edad Moderna surge la necesidad de explicar la naturaleza de las relaciones de causa y efecto de manera tal que incluya en una sola teoría tanto la relación causal entre un Dios trascendente y el mundo en el acto de creación, la transmisión de movimiento entre los cuerpos de la naturaleza, y las relaciones entre el cuerpo y el alma. Si Dios es omnipotente, tal como lo muestra no sólo el acto de la creación sino además la continua sustentación de su obra en la existencia, ¿cómo podríamos concebir que los seres finitos tuvieran una eficacia causal real, sin restarle omnipotencia a Dios? Pero si le negamos eficacia causal al mundo físico, ¿cómo explicamos los fenómenos de la naturaleza? Si Dios sostiene el mundo en la existencia, ¿qué sentido tiene afirmar que, independientemente de Dios y de su poder de acción, hay iniciativas causales que provienen de los cuerpos o almas que pueblan el mundo?, ¿habría entonces dos órdenes causales independientes: el de Dios y el de los cuerpos naturales? Las teorías acerca de la causalidad intentarán resolver estas aparentes paradojas (Nadler, 1993).

A estas diferentes clases de relaciones causales cabe agregar otra distinción. La geometría, que es el modelo de conocimiento, supone principios evidentes y conexiones lógicamente necesarias entre premisas y conclusiones. La nueva ciencia pretende estudiar los fenómenos naturales con rigor matemático y busca en la relación de causa y efecto la misma necesidad lógica que se encuentra en geometría. El otro modelo de relación causal es el que cualquier hombre verifica en sí mismo; por ejemplo, el acto libre de mi voluntad por el cual deseo levantar un brazo y lo levanto. Las relaciones causales no sólo se comprenderán como conexiones necesarias sino que también se imaginarán como si fueran acciones de una voluntad, e incluso la noción de fuerza mantendrá connotaciones psíquicas. Sin embargo, si somos fieles a la distinción cartesiana no podemos concebir que la extensión geométrica entre en contacto con el pensamiento, por lo que resulta imposible explicar la relación mente-cuerpo. Tampoco parece concebible que un cuerpo, que no es más que una porción del espacio inerte y pasivo, tenga una fuerza motriz propia, pueda moverse, cambiar de lugar, chocar con otro cuerpo y transmitirle

movimiento. La distinción entre pensamiento y extensión ponía término a un modelo de explicaciones que resultaba inadecuado para la nueva ciencia pero abría nuevos y profundos interrogantes.

El ocasionalismo es una de las respuestas que algunos filósofos postcartesianos dieron al problema de la causalidad. Resultaba aceptable tanto al teísmo cristiano como a la ciencia nueva, ya que se refería a un mundo mecánico creado por un Dios omnipotente. El representante más destacado del ocasionalismo fue Nicolás Male-branche (1638-1715), aun cuando Clauberg (1622-1665), Corde-moy (1626-1684), de la Forge (1632-1666) y Geulincx (1625-1669) habían anticipado teorías similares. Malebranche hereda del racionalismo cartesiano el proyecto de búsqueda de conexiones necesarias entre una causa y su efecto. Advierte que no podemos sino pensar que lo contrario de un hecho siempre es posible y que carecemos de una intuición que corresponda al influjo causal propiamente dicho. Cuando examinamos la relación entre dos eventos cualesquiera de la naturaleza no logramos descubrir una conexión necesaria. Sin embargo, es en la relación entre Dios y el mundo, entre lo infinito y lo finito, donde Malebranche encuentra aquel requisito de necesidad lógica que inútilmente buscó en las relaciones causales naturales. Si Dios es infinito y omnipotente, necesariamente se sigue que puede producir cualquier efecto. Nada existiría ni nada ocurriría en la naturaleza si Dios no lo hubiera así dispuesto. El único agente causal propiamente dicho es, por lo tanto, Dios. Ningún ser creado y finito posee, propiamente hablando, un poder causal ni puede, por esa razón, producir cambios en otros seres. Dios dispuso la creación de manera tal que, cuando una bola en movimiento choca con otra, la colisión de las dos bolas no sea la causa del movimiento de la segunda sino la ocasión que Dios dispuso para mover la segunda bola. La causa de que mi brazo se levante no es mi deseo de levantarlo; este deseo no es más que la ocasión que Dios dispuso para que él actúe y levante mi brazo. Si aceptamos que Dios es creador y todopoderoso, no podemos concluir sino que es la única causa verdadera de todo lo que ocurre; y si aceptamos esta conclusión, se sigue que las relaciones de causa y efecto que creemos percibir no son más que ocasiones en las que actúa la verdadera causa, *i. e.*, Dios. El ocasionalismo es una teoría que pretende explicar todas las relaciones causales, tanto entre fenómenos físicos como entre cuerpo y alma.

Además del razonamiento teológico, otros motivos se sumaron para que la explicación ocasionalista resultara verosímil. La distinción, ya esbozada por Galileo y elaborada por Descartes y J. Locke (1632-17040), entre cualidades primarias y secundarias fue una de ellas. La sensación de estar viendo el color rojo se produce cuando determinados movimientos afectan a nuestro cuerpo. Puede ser que

no haya ninguna cosa roja delante de mí o incluso que tenga los ojos cerrados. Simplemente nos frotamos el ojo con la mano y vemos rojo. Ahora bien, cabe preguntar por qué el efecto es ése y no otro (que veamos celeste, por ejemplo). El mundo parece estar coordinado de manera tal que cuando me froto el ojo (movimiento de materia) veo rojo (sensación psíquica). Descartes, además, concebía la materia como extensión geométrica pasiva y atribuía a la voluntad divina el origen del movimiento en el mundo, ya que no podía deducirlo de las propiedades geométricas mismas. La verdadera causa del movimiento queda ubicada fuera del mundo natural, tal como luego generalizaría el ocasionalismo (Heimsoeth, 1932).

El racionalismo postcartesiano parece sobrepasar así sus propios límites, pues ante la imposibilidad de la razón de concebir relaciones entre substancias heterogéneas (cuerpo y alma) y al no ofrecer una teoría adecuada del movimiento en la naturaleza extensa, el ocasionalismo propone una explicación que recurre a la libre voluntad de Dios. La distinción cartesiana lleva, de este modo, a una teoría que se basa en la noción opuesta a la razón, a saber, una libre y espontánea voluntad creadora que es la causa real de que a un determinado acontecimiento le siga otro, pues las cosas mismas, independientemente de Dios, nunca podrían afectarse unas a otras. El hombre de ciencia advierte correspondencias y sucesiones constantes entre fenómenos; el metafísico, sin embargo, niega que haya fuerzas físicas o psíquicas en la materia que puedan dar cuenta de esas relaciones. La tarea del filósofo de la naturaleza consistirá en describir cómo Dios mueve los cuerpos (Malebranche, *De la recherche de la verité,* VI, 2, iii [1675]).

Según estas explicaciones que buscan ser coherentes con la doctrina cristiana, el acto mismo de la creación escapa a nuestra comprensión; no hay un por qué ni un cómo racionales que lo expliquen. Por el contrario, Spinoza se propuso comprender esta actividad creadora infinita. No llegamos a comprender con claridad la dependencia de los seres finitos y creados con respecto al creador infinito debido a nuestra experiencia incierta del mundo natural y a las ideas confusas que nos formamos acerca de Dios. Pero Spinoza no aceptará esta renuncia a la razón que implica fundamentar la causalidad en una voluntad trascendente e intentará llevar el racionalismo hasta sus límites, mostrando que es absurdo pensar en un Dios trascendente y en una naturaleza que no sea causa de sí misma. Buscará someter la libre actividad creadora de Dios a la necesidad lógica de la razón.

Leibniz hereda y critica tanto a Descartes como a los ocasionalistas. Señala que un examen atento de la naturaleza misma nos muestra que Descartes estaba equivocado con respecto a las leyes del movimiento y que los cuerpos no pueden ser mera extensión.

Debe encontrarse en ellos alguna fuerza o principio vital que permita explicar por qué se comportan tal como lo hacen. El alma humana y su espontaneidad es el modelo de substancia del que parte Leib-niz. La substancia genera sus propias modificaciones y todos los estados en que se encuentra se siguen de los estados anteriores y se comprenden como explicitaciones de su propia naturaleza o esencia. Leibniz coincide con los ocasionalistas al afirmar que no puede haber interacción causal propiamente dicha entre substancias. Pero a diferencia de ellos —y gracias al modelo de substancia como alma— considera que lo que define a una substancia es la producción de sus propias modificaciones o actividad real. Los estados sucesivos de una substancia, ya sea ésta espiritual o corpórea, se generan a partir de lo que Leibniz llama «fuerza» y considera como un principio interno que guarda alguna semejanza con las antiguas formas substanciales y que es distinta de la extensión o materia del cuerpo *(Nuevo sistema de la naturaleza,* 1695). En Leibniz observamos los dos modelos de causalidad. Por un lado, la causalidad entendida como actividad espontánea, tal como cada uno de nosotros es consciente de la libertad de su propio obrar y tal como suponemos que es la actividad creadora de Dios. Por otro lado, los estados sucesivos de una substancia individual se siguen unos a otros como si se tratase de la explicitación de los predicados incluidos en el suje-to de una proposición analítica. Lejos de ser inerte, la substancia leibniziana es tan completamente activa que no podemos concebirla manteniendo interacciones con otras substancias, pues si todos sus estados se siguen de su propia naturaleza —y en esto consiste la actividad—, ninguno de sus estados puede explicarse como efecto causado por otra substancia. Sin embargo, nuestro sentido común nos muestra continuamente ejemplos de relaciones causales entre cuerpos, o entre cuerpo y alma. ¿Cómo se explica que cuando Juan empuja a Pedro, éste pierda el equilibrio y caiga? Leibniz no se resigna a reconocerle a Dios una intervención constante en la naturaleza, tal como considera que hacían los ocasionalistas. Supone que Dios armonizó las substancias al crearlas de manera tal que los estados de cada una de ellas se correspondieran con los estados de todas las otras. Esta concomitancia produce el mismo efecto que si se comunicaran unas con otras. Comparte con los ocasionalistas la preocupación por encontrar una fundamentación metafísica del movimiento y sus leyes y las propiedades dinámicas de los cuerpos. Descartes había desechado la noción de fuerza. Los ocasionalistas la rescatan, pero la ubican fuera del mundo corpóreo en la voluntad de Dios. Leibniz la ubica en las substancias mismas, reconociéndoles a éstas una genuina actividad causal propia, capaz de generar sus propios estados futuros aunque no pueda interactuar con otras substancias. Dios tiene la función de armonizador (Nadler, 1993).

Los pensadores racionalistas consideraron que el conocimiento matemático era el único conocimiento genuino. Por lo tanto, la naturaleza resultará cognoscible en la medida en que se logre convertirla o traducirla al lenguaje de la matemática. En Descartes esta conversión fue inmediata: la esencia de la materia es extensión y la extensión equivale al espacio de la geometría. Además, si existe un único género de conocimiento propiamente dicho —el matemático— las sensaciones serán tan sólo modos confusos de pensar. Aunque solamente fuera como una cuestión de principio, la sensación debería poder reducirse eventualmente a una formulación matemática. La distinción entre propiedades primarias y secundarias señalaba que, si los cuerpos no son más que extensión geométrica en movimiento, la sensación de la música que escucho se puede comprender como espacio (i. *e.*, la cuerda del violín, el aire, mi tímpano, etc.) en movimiento *(i. e.,* las vibraciones). Tanto la percepción de una nota musical como los conceptos de extensión y movimiento son ideas en mi mente. Pero mientras el sonido es una idea confusa, las nociones geométricas de extensión y movimiento son claras y distintas. En la medida en que los diferentes pensadores racionalistas fueron optimistas con respecto a la posibilidad de un conocimiento científico y racional, creyeron que era posible traducir los datos de la naturaleza al lenguaje matemático. No advirtieron la existencia de datos de la sensibilidad que pudieran resultar reacios a la matematización y que se presentaran como un *factum o* hecho bruto imposible de reducir a una estructura racional. Kant (1724-1804) será el primero en señalar que la sensibilidad no es entendimiento confuso y en reconocerla como fuente independiente e imprescindible para el conocimiento. Dado que los filósofos racionalistas buscaron describir conexiones indubitables entre fenómenos, tendieron a considerar que, si fuera posible enunciar los primeros principios de la ciencia mediante proposiciones indubitables (tal como ocurría en matemática), se llegaría a un verdadero conocimiento de la naturaleza. De esta manera la relación entre sensibilidad y entendimiento se fue planteando como el problema de la relación entre el sujeto y el predicado de una proposición del tipo «S es P». El examen del nexo preposicional será el punto de partida de la filosofía crítica de Kant (Heimsoeth, 1932; Buchdahl, 1969).

El enorme progreso que la ciencia matemática de la naturaleza tuvo durante la primera mitad del siglo XVII marcó nuevos rumbos en filosofía. La metafísica, que desde la antigüedad había sido narrada como una reflexión que se ubicaba después de los estudios sobre el mundo físico, invierte su lugar metafórico y se la describe como la raíz del árbol de toda la sabiduría. La razón impone su propia exigencia: nada hay sin razón. La metafísica es la reflexión acerca de esa exigencia: ¿qué significa comprender?, ¿cómo debe ser el uni-

verso para que resulte comprensible? Sólo a la luz de ese magnífico optimismo podemos recuperar el verdadero sentido de los sistemas metafísicos de la modernidad.

EL EMPIRISMO BRITÁNICO

Plinio Junqueira Smith

I. INTRODUCCIÓN

La cuestión que va a orientar este trabajo será la de entender cómo los empiristas británicos concibieron la metafísica. La palabra «metafísica» es, de manera notoria, obscura y de difícil, si no imposible, definición, al no existir un consenso sobre su significado exacto. No presupondremos aquí ningún sentido previo de metafísica a partir del cual podríamos interrogar al empirismo británico con el propósito de confirmar o corregir nuestras concepciones previas. Me parece un método más correcto de practicar la historia de la filosofía aquel que deja de lado nuestras propias opiniones y solamente intenta entender la opinión de los pensadores estudiados. En este sentido procuraré investigar cómo el término «metafísica» y sus correlatos aparecen en las obras de sus representantes principales, en particular de Locke, Berkeley y Hume, con el fin de descubrir sus múltiples significados.

A diferencia de otras tradiciones filosóficas, la filosofía británica clásica tiene un estilo muy claro y difícilmente recurre a un lenguaje técnico rebuscado. Y el caso no es diferente con el término «metafísica», que no se convierte en un tema privilegiado o en una palabra que necesite de una minuciosa y profunda investigación histórica o sistemática para que pueda ser aprehendida en su verdadero significado. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, por ejemplo, se emplea «metafísica» cuatro veces y sin ninguna relevancia para su posición general; en la *Investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza y virtud,* de Francis Hutcheson, aparece cinco veces, de una manera igualmente secundaria. Y cuando Hobbes explica lo que entiende por «metafísica» lo hace de paso, con cierta distancia, y no reproduce sino ciertas banalidades, limitándose a decir que, en un primer significado, metafísica designa un con-

junto de obras de Aristóteles que venían después de sus obras físicas y que, en su segundo significado, indica el dominio del conocimiento sobrenatural (Hobbes, L, c. 46, p. 688). Del mismo modo los dos sentidos que Adam Smith atribuye al término «metafísica» no parecen traducir una reflexión central o más profunda sobre el asunto. En su ensayo sobre lógica y metafísica antigua, Smith dice que la metafísica considera la naturaleza general de los universales y los diferentes tipos o especies en los que los mismos pueden ser divididos (Smith, 1982, 120). Y en *La riqueza de las naciones* distingue entre un significado amplio y otro más restringido. En el sentido más restringido, «metafísica» es equivalente a «pneumática» y se refiere al estudio o doctrina de los espíritus; en el sentido más amplio es sinónimo de «ontología», que es la ciencia que trata de las cualidades o atributos comunes a los espíritus y a los cuerpos (Smith, 1981, 771-772, §§ 28-29). Smith reconoce, con todo, que «ontología» no es un término que recubra todos los temas abordados por Aristóteles en la *Metafísica,* obra que permanece como horizonte último de sus definiciones.

¿Por qué, entonces, tratar de la concepción que los empiristas británicos tenían de la metafísica? Para darnos cuenta de la pertinencia de esta pregunta será necesario examinar, aunque sea de forma breve, una interpretación tradicional que se establece desde la época de Hume que hace del empirismo británico un adversario de la metafísica. No es mi intención aceptar o cuestionar esta interpretación en todos sus aspectos. Pero hilar algunas consideraciones sobre cómo los empiristas concebían la metafísica permitirá, al menos, corregirla en algunos puntos que no me parecen de importancia menor. En particular, pretendo contribuir a deshacer esta oposición, a mi manera de ver simplista, entre empirismo británico y metafísica, llamando la atención sobre sus relaciones ambiguas y multifacéticas.

II.

DESARROLLO 1. *La interpretación tradicional*

Se asocia, normalmente, el empirismo británico con una crítica virulenta de la metafísica que progresivamente se va profundizando hasta destruirla completamente. Los empiristas británicos habrían desarrollado una línea de pensamiento con un espíritu opuesto al espíritu de los racionalistas, de tal modo que sus análisis conducirían, en última instancia, a una aniquilación de los conceptos metafísicos (ideas abstractas, mundo externo, mundo interno, causa real, etc.), quedándonos solamente el mundo de los fenómenos, innegables para nuestra conciencia. Si no disponemos sino de la experien-

cia y de lo que la reflexión sobre ésta nos ofrece, entonces todo lleva a creer que la metafísica es algo imposible para nosotros. Es sobre todo a partir de esta interpretación tradicional que la cuestión de la metafísica cobra sentido en el campo de los empiristas clásicos.

Lanzando una mirada retrospectiva sobre la filosofía moderna en el Apéndice al *Tratado de la naturaleza humana*, Hume sostiene que «los filósofos comienzan a estar reconciliados con el principio de que «no tenemos idea de una substancia externa distinta de las cualidades particulares». Esto debe abrir el camino para un principio semejante en relación a la mente, a saber, el de que «no tenemos una noción distinta de las percepciones particulares»» (T, Apéndice, 635). Este pequeño esbozo histórico indica ya cuáles son, para Hume, los tres grandes momentos de la filosofía moderna. En un primer momento, los filósofos aceptarían tanto una substancia externa (el cuerpo, la materia) como una substancia interna (la mente), como atestiguarían las filosofías de Descartes, Locke y Malebranche. El inmaterialismo de Berkeley, que no aceptaría sino la existencia de las mentes y las ideas de la mente, representaría el segundo momento de esta evolución. Por fin, culminando este proceso, estaría la propia filosofía humeana, que llevaría hasta las últimas consecuencias la tesis de que no hay ninguna conexión necesaria, objetiva o substancial, entre las percepciones, sino tan sólo una asociación subjetiva.

Esta interpretación, muy frecuente en los manuales y en las historias de la filosofía —como lo hace notar Ayer (1980, 15)—, también ha sido sostenida en nuestro siglo por un filósofo tan importante como Russell, que le da una formulación cristalina. «David Hume es uno de los filósofos más importantes porque desarrolló hasta sus conclusiones lógicas la filosofía empirista de Locke y Berkeley y, al convertirla en autoconsistente, la hizo inverosímil. Él representa, en cierto sentido, un punto final: en su dirección es imposible ir más adelante» (Russell, 1972, 659). Todo sucede como si hubiese un proyecto filosófico común a Locke, Berkeley y Hume, con realizaciones distintas y parciales que se sucederían conforme cada uno fuese corrigiendo los errores de su antecesor. Un principio interno al empirismo llevaría a su autodestrucción. Y Russell destaca que Hume se convirtió en el blanco privilegiado de los metafísicos por ser partidario de un escepticismo tan subversivo para las pretensiones especulativas de la metafísica. «Refutarlo ha sido, desde que escribió, el pasatiempo favorito entre los metafísicos. Por mi parte no encuentro convincente ninguna de sus refutaciones; con todo, no puedo sino esperar que algo menos escéptico del sistema de Hume pueda ser descubierto» (Russell, *ibid.)*.

Una primera formulación más elaborada de la interpretación tradicional de la filosofía moderna se encuentra en Thomas Reid. Para

Reid, Hume habría extraído todas las conclusiones lógicas que implicaba la teoría, común a Descartes y a Locke, de que la mente sólo conoce inmediatamente sus propias modificaciones o ideas. Berkeley habría percibido las implicaciones de los principios cartesianos y lockeanos en lo que se refiere a la substancia externa, defendiendo, de esta manera, una posición inmaterialista. Implicaciones semejantes en relación a la mente, sin embargo, habrían escapado a su mirada. Hume fue, de acuerdo con esta interpretación, el único filósofo coherente con los principios adoptados: «Pero ¿y si esas investigaciones profundas sobre los primeros principios de la naturaleza humana llevasen al hombre, natural y necesariamente, al abismo del escepticismo? ¿No debemos juzgar de esta manera a partir de lo sucedido? Tan pronto como Descartes comenzó a cavar esa mina, el escepticismo estaba preparado para hacer acto de presencia. Él hizo lo que pudo para evitarlo. Malebranche y Locke, que cavaron más hondo, vieron aumentar aun más la dificultad de mantener a distancia ese enemigo; pero ellos trabajaron honradamente en este designio. Mientras Berkeley, que se empeñó en ese trabajo, desesperado por poder garantizar todo, pensó en un expediente: al prescindir de un mundo material, el cual pensaba que podía ser abandonado sin pérdidas e incluso con ventajas, esperaba garantizar el mundo de los espíritus gracias a una barrera invulnerable. Pero, ¡ay!, el *Tratado de la naturaleza humana* minó sin piedad el fundamento de esa barrera y ahogó todo en un diluvio universal» (Reid, 1970, 18). Reid emplea una bella metáfora para ilustrar el desarrollo de la «teoría de las ideas» (o el principio de que la mente sólo tiene acceso a sus propias modificaciones) hasta llegar al escepticismo de Hume. «La teoría de las ideas, como el caballo de Troya, muestra una bella apariencia tanto de inocencia como de belleza; pero si aquellos filósofos hubiesen sabido que portaba en su barriga muerte y destrucción para toda la ciencia y el sentido común, no habrían abierto sus murallas para aceptarla» (Reid, 1970, 87).

A pesar de no estar de acuerdo con la interpretación de Reid, Kant, de alguna manera, también contribuyó a solidificar la interpretación tradicional al confesar que Hume le despertó de su sueño dogmático. «Desde los intentos de Locke y Leibniz o, más aún, desde la creación de la metafísica, por más lejos que se remonte su historia, no ha habido ningún acontecimiento que fuese más decisivo en relación con el destino de esta ciencia que la ofensiva efectuada por David Hume contra ella» (Kant, 1911). La lectura de la obra de Hume le mostró que la metafísica no se había establecido como ciencia y que, si pretendemos conocer las cosas tal como son en sí mismas, jamás obtendremos ningún resultado. El escepticismo de Hume sería el testimonio inequívoco de que la razón no puede derivar conceptos *a priori*, si concebimos el conocimiento como adecuación a

los objetos. Hume, atento sólo al problema de la causalidad e incapaz de volver sus reflexiones en dirección al sujeto, no pudo encontrar una solución satisfactoria para su problema y se conformó con su escepticismo. Así, de la misma manera que para Kant, la filosofía humeana representa antes el fin de la metafísica que el comienzo de una nueva forma de pensar.

En suma, lo que esta interpretación tradicional nos sugiere es que el empirismo británico es, en su esencia, una filosofía opuesta a la metafísica y que su pleno desarrollo no podría sino llevar a un escepticismo radical. El principio mismo que orientaría la reflexión empirista nos conduciría a negar tanto la substancia material como la substancia espiritual; y no sólo proscribiría el concepto de «substancia» sino también el de «causa real», igualmente decisivo para las pretensiones de la metafísica. Ningún conocimiento de la realidad, externa e interna, que vaya más allá de nuestras percepciones nos es posible, si razonamos de la manera más rigurosa a través exclusivamente de lo dado por la experiencia, esto es, de los datos inmediatos de la conciencia y de la reflexión que se inclina sobre esa experiencia. Así, la metafísica, entendida como un pretendido conocimiento de algo real absoluto e independiente de nosotros, sería inviable desde el principio y no pasaría de una mera ilusión filosófica.

2. *Cómo los empiristas británicos concebían y se situaban frente a la metafísica*

No es obvio, sin embargo, que Locke, Berkeley y Hume tuviesen un proyecto filosófico común, ni es algo indiscutible que todos tuvieran el mismo espíritu antimetafísico, tal como la interpretación tradicional pregona. Un examen de cómo cada uno de ellos concebía y se situaba frente «a la metafísica» nos proporcionará otra perspectiva sobre las relaciones entre el empirismo británico y la metafísica.

Locke, en primer lugar, parece simplemente ignorar las cuestiones metafísicas, hasta el punto de ni siquiera critica ésta detenidamente o con ahínco. Sus pocas referencias a la metafísica, pese a su tono claramente despreciativo, manifiestan más una indiferencia respecto a ella que el deseo de destruirla. Ésa es, por lo menos, la impresión que la lectura de Locke provoca. Y sus referencias a la metafísica son tan parcas y pobres que se puede dudar si es posible extraer de ellas una concepción de metafísica. De cualquier manera, examinemos más de cerca esas referencias.

La metafísica parece ser, ante todo, un discurso que a pesar de estar muy bien articulado con proposiciones, raciocinios y conclusiones indudables no contiene ninguna información sobre las cosas o substancias (AEHU, IV, viii, 9). Locke distingue entre dos tipos de proposiciones, unas que contienen informaciones sobre las cosas,

haciendo ampliar nuestro conocimiento sobre ellas, y otras que simplemente explicitan aquello que sabíamos respecto a las mismas, porque ya estaba contenido en el propio concepto que teníamos de ellas. Una proposición instructiva sobre las substancias necesita de la experiencia para que podamos unir o separar las ideas simples que están asociadas o disociadas en el mundo, de modo que siempre comportan algún grado de incertidumbre. El otro tipo de proposición se limita a tornar manifiesta la idea ya contenida en un determinado concepto, como por ejemplo en la proposición «todo oro es amarillo», ya que la idea compleja de oro se define como una colección de ideas simples entre las cuales está incluida la de amarillo. Esta distinción lockeana es evidentemente semejante a la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos y, de la misma manera que Kant, también Locke acepta la existencia de proposiciones instructivas y no empíricas (en términos kantianos: «hay juicios sintéticos *a priori»)*. Pero es preciso destacar dos diferencias entre sus pensamientos: por un lado, en cuanto que para Kant es posible investigar la existencia de juicios sintéticos *a priori* en la metafísica, para Locke, en cambio, las proposiciones instructivas no empíricas están confinadas en los dominios de las matemáticas y la moral, mientras que la metafísica no nos instruye sobre cosa alguna, excepto sobre el significado de las palabras; y si para Kant los juicios analíticos que explicitan el significado de las palabras se revisten de una gran importancia, para Locke las proposiciones triviales, como su nombre ya indica, no pasan de ser una banalidad. La metafísica, en apariencia un discurso profundo, sería, en verdad, algo superficial. ¿Sobre qué cosas versaría la metafísica?, ¿cuáles son los objetos que supuestamente ella nos hace conocer? Después de leer los libros de metafísica, de escolástica *(school-divinity)* e incluso de filosofía natural, dice Locke que continuaríamos sin saber nada sobre Dios, los espíritus y los cuerpos *(ibid.)* No está claro, aunque parezca la lectura natural, que Locke se refiera a Dios, el alma y el cuerpo como los tres objetos de la metafísica. Parece menos seguro aun suponer que la metafísica estudie a Dios y al alma o solamente al alma, dejando el cuerpo para la filosofía natural, sobre todo si dirigimos la atención a los pasajes en los que se menciona la «verdad metafísica». ¿Qué entiende Locke por verdad metafísica? Una primera definición es la de que «realmente, tanto *ideas* como palabras *pueden* ser llamadas verdaderas *en un sentido metafísico* de la palabra verdad; como todas las otras cosas que existen de alguna manera son llamadas verdaderas; esto es, son realmente tal como ellas existen» (AEHU, II, xxxii, 2). Una segunda definición, muy parecida a esta primera, tiene lugar cuando Locke identifica tipos de verdades como la «*verdad metafísica* que no es sino la existencia real de las cosas conforme a las ideas que asociamos a sus nombres» (AEHU, IV, v,

11). En otras palabras, la verdad metafísica es la verdad de la cosa, es la existencia real de la propia cosa, como, por ejemplo, esa mesa que está delante de mí es real y verdadera y no es el unicornio que puedo imaginar.Si la verdad metafísica se refiere a la existencia real de alguna cosa, parece que no sólo el alma y Dios sino también los cuerpos físicos están incluidos. Y la metafísica versará sobre esos tres objetos.

Tal vez valga la pena resaltar el doble error apuntado por Locke en esa concepción metafísica de la verdad. Por un lado, la verdad se piensa por el lado de la cosa misma, haciendo de la verdad un equivalente de la existencia real de la cosa y, por otro, como una consecuencia de este primer punto, se considera que la verdad es algo que se refiere a la cosa aislada. Pero la verdad es una propiedad de la proposición, cuando se compara con el mundo y se percibe que ella corresponde con lo que es el caso. Y en la medida en que una proposición afirma o niega algo de alguna cosa, la verdad no se dice respecto de la cosa aislada, sino respecto de la articulación entre las dos cosas que son unidas o separadas por la proposición. Ése es el sentido más corriente de verdad, el único por el que se interesa Locke (AEHU, II, xxxxii, 3; IV, v, 11). Implícitamente, entretanto, la noción metafísica de verdad reconoce su carácter proposicional, como confirmando con su revelación la concepción ordinaria. «Ésa, aunque parezca consistir en el propio ser de las cosas, con todo, cuando se la considera un poco más de cerca, aparecerá incluyendo una proposición tácita, por medio de la cual la mente une aquella cosa particular con la idea para la cual antes había establecido un nombre» (AEHU, IV, v, 11).

Curiosamente, no se ve con claridad en qué difiere la concepción lockeana de la concepción metafísica tradicional de la verdad, ya que, en ambos casos, la verdad se concibe como adecuación o conformidad de nuestro discurso con las cosas. Ésa es, como es bien sabido, la definición aristotélica de verdad, según la cual «lo falso y lo verdadero no están en las cosas *(en tois págmasin)*, como si el bien fuera verdadero y el mal falso, sino en el entendimiento *(en dianoiai)» (*Aristóteles,*Met.*, VI, 4,1027 b 25 y IV, 7,10011 b 25 ss. y IX, 10), definición ésta retomada y defendida por Tomás de Aquino (ST, p. 1, q. 16, art. 1). Aparte de esto, Aristóteles ya hacía referencia al carácter de composición o separación comprendido en la noción de verdad, de tal modo que «verdad» sólo se aplica a las proposiciones predicativas. «Lo verdadero, como efecto, implica la afirmación en lo compuesto y la negación en lo dividido y lo falso la contradicción de esa partición» (Aristóteles, *Met.*, VI, 4, 1027 b 20). Y si la metafísica tiene por objetos el cuerpo, el alma y Dios, ¿por qué no lo sería, en la concepción de Locke, su propia filosofía? Al final, sobre estos tres tópicos encontramos reflexiones del filósofo

(AEHU, IV, ix, 2): sobre la existencia de Dios (AEHU, IV, x), de los cuerpos materiales (AEHU, IV, xi, 1-11), de las otras almas (AEHU, IV, xi, 12), y sobre la identidad personal (AEHU, II, xxvii, 9-28).

La diferencia ente Locke y la metafísica tradicional parece residir en la concepción de lo que es una cosa. Mientras que la metafísica pretende conocer la cosa en su propia naturaleza, expresándola en un discurso verdadero, Locke distingue entre la esencia real y la esencia nominal, esto es, entre aquello mismo que constituye la cosa, haciéndola ser lo que es, y la manera como nosotros la concebimos y la clasificamos en tipos o especies, de modo que el conocimiento de la esencia real estaría completamente vedado para nosotros, ya que tendríamos conocimiento solamente de la esencia nominal. De esta manera, la verdad ordinaria, que es la adecuación del discurso a las cosas, será interpretada de otra manera que la tradicional, ya que no será la adecuación a la cosa en su naturaleza intrínseca, porque ésta nos permanece oculta, sino la adecuación a lo que la experiencia nos ofrece, según nuestro modo de organizaría. En este sentido, se puede destacar que las observaciones de Locke sobre la metafísica están contenidas en la parte sobre las esencias, antes del abordaje de la cuestión de la existencia de las cosas (AEHU, III, x, 1), lo que tal vez permita decir que, para Locke, la metafísica trata solamente de la esencia real de las cosas, pero no de su existencia.

Se ha defendido que la filosofía de Locke admitía, de igual manera que la metafísica, la existencia del cuerpo y de la mente. Sin embargo, ¿qué entiende Locke por cosas cuando se refiere a un mundo existente real? Ahora no es el caso de discutir largamente esta delicada cuestión (para todo ello puede consultarse Chaimovich, 1994), pero me gustaría sugerir que por «cosas» Locke no parece entender las realidades extramentales, que serían diferentes de las ideas o de una composición de las ideas. De esas cosas sólo tendríamos certeza de su existencia, no de su esencia, y sólo durante el instante en que se presentan a nuestra sensibilidad (AEHU, IV, xi, 9). Las cosas de las que la metafísica tradicional habla tienen características bien diferentes, ya que son independientes de nosotros, difieren de las ideas, tienen existencia continuada incluso cuando no son percibidas, etc. Así, las semejanzas entre Locke y los metafísicos serían puramente formales, ya que ambos estarían refiriéndose a cosas distintas cuando hablan de una adecuación a las cosas. Algo semejante se puede decir respecto de la mente o del alma, visto que no hay ninguna substancialidad de la mente, excepto la de una composición de ideas, ni hay conocimiento de una esencia real de la mente, sino sólo la de su esencia nominal. De esta manera, cuando la interpretación tradicional de Locke, Berkeley y Hume dice que Locke mantiene tanto la existencia del cuerpo como la de la mente, se ignoraba lo que era, desde el punto de vista lockeano, el cuerpo o

la mente, así como el tipo de conocimiento aceptado por su filosofía. Ni la cosa externa ni la mente tienen, en su filosofía, el sentido atribuido por la metafísica tradicional.

La filosofía inmaterialista de Berkeley es claramente metafísica. ¿Pero será la misma, como supone la interpretación tradicional, un medio camino en dirección a la supresión de la metafísica o una crítica parcial, que no va hasta sus últimas consecuencias? Contra esa interpretación se puede decir que, a pesar de toda su virulencia contra la metafísica, Berkeley pretende sobre todo cambiar su dirección o hacer solamente una corrección de rumbo, más que criticarla. La intención de denunciarla como una ilusión, como un pretendido conocimiento de lo que no podemos conocer (como es el caso de Locke) es secundaria en relación con la intención de llevarla a sus verdaderos objetos, que no son ni las ideas abstractas, ni las cosas materiales, sino las mentes y las ideas en las mentes.

Veamos esto en un ejemplo rápido. Si queremos descubrir relaciones causales entre objetos materiales, no descubriremos ninguna y tendremos que reconocer nuestra ignorancia a este respecto. No sólo porque no hay objetos materiales, sino también porque la relación entre las ideas en la mente (que serían, para Berkeley, las cosas) es una relación de signo a cosa significada, no una relación causal real (solamente en *De Motu, 71* Berkeley aplica la expresión «causa» para la relación entre ideas). Mientras tanto, si volvemos nuestra atención hacia la mente y sus ideas, percibiremos que las mentes son las verdaderas causas de las ideas, en el sentido que el término «causa» siempre tuvo, el de la causa eficiente real. Así, cuando Berkeley rechaza la relación causal entre cosas no es para cuestionar o redefinir el concepto mismo de causa, como hará Hume, sino para deslocalizarlo, para mudar su campo de aplicación. Si restringimos el concepto de causa al dominio de la mente, éste mantendrá su legitimidad; si la aplicamos a supuestos cuerpos materiales, se revelará vacío.

Otros tópicos nos hacen desconfiar de la existencia de la continuidad natural entre Locke y Berkeley, tal como la interpretación tradicional supone. La intención de Berkeley es diametralmente opuesta a la de Locke, como revela una lectura de la Introducción del *Tratado sobre los principios del entendimiento humano,* en la que se abren dos frentes de combate contra la filosofía de Locke, que aparece de esta manera como el gran enemigo. Mientras que la intención de Locke había sido la de trazar los límites de nuestro conocimiento, mostrando sus imperfecciones y revelando nuestra ignorancia, Berkeley defiende la tesis de que nuestro conocimiento es perfecto, si hacemos un uso correcto de nuestras facultades (PHK, Introd., 3-4). Berkeley aparece, así, mucho más próximo a Descartes y a Malebranche que a Locke, el cual más bien se aproximaría

desde este punto de vista a Hume[1]. La teoría de las ideas abstractas, que encuentra en Locke su gran defensor (PHK, Intr., 6, 11), es el principal obstáculo en el camino del conocimiento. Denunciar las ideas abstractas como la gran ilusión metafísica permite que se reconstruya la metafísica sobre principios sólidos y verdaderos. Este es uno de los aspectos empiristas de la filosofía de Berkeley y aquel que más le opone a la metafísica tradicional, por eliminar de ésta su objeto privilegiado. Si la metafísica pretende conocer objetos separados de la materia, entonces la crítica de las ideas abstractas alcanzará el corazón mismo de la metafísica, al negar la existencia de aquello mismo que ella pretende desvelarnos. En este punto, Hume se situará completamente al lado de Berkeley, al reconocer que éste es uno de los mayores descubrimientos filosóficos de su tiempo (T, 17).

Berkeley describe tres tipos de abstracciones. En primer lugar, dice que podemos separar por abstracción las diversas cualidades o modos de una cosa de la propia cosa: por ejemplo, de un objeto extenso, coloreado y que se mueve podríamos formar las ideas abstractas de extensión, color y movimiento. En segundo lugar, de la consideración de que hay algo en común a varias cosas supone que la mente sería capaz de formar una idea sumamente abstracta, la de extensión, que no sería ni redonda, ni cuadrada, ni de ninguna forma particular; o la idea abstracta de color que no sería ni azul, ni roja, ni de cualquier otro color particular. En tercer lugar, nuestra mente sería capaz de formar ideas abstractas de cosas compuestas, en las que se incluyen diversas cualidades, como la idea abstracta de hombre (PHK, Intr., 7-9). Sin embargo, Berkeley no concede que la mente sea capaz de abstraer en cualquiera de esos sentidos y que pueda existir una idea abstracta que tenga simultáneamente todas y ninguna cualidad particular, apelando a la experiencia del lector a fin de que él juzgue por sí mismo si es capaz de tales abstracciones (PHK, Intr., 10-13; para un análisis de la crítica de Berkeley a las ideas abstractas, ver el capítulo 1 de Flage, 1987). Las ideas abstractas son ficciones metafísicas y no legítimos objetos de conocimiento.

El metafísico tradicional convierte las ideas de, por ejemplo, tiempo, lugar o movimiento en ideas demasiado abstractas para ser apreciadas por el hombre común, en realidad para cualquier hombre que las examine atentamente (PHK, I, 106). Los términos empleados en la metafísica son ambiguos y oscuros, ya que se supone que están en el lugar de las supuestas ideas abstractas (PHK, I, 122). Una vez que se admite que estos términos no corresponden a nada, su significado es aparente o indefinible, de modo que las disputas en

1. Gueroult (1953) sostiene que la influencia de Locke sobre Berkeley se hizo menor de forma progresiva, a medida que aumentaba la influencia de Malebranche sobre él.

torno a las ideas abstractas son puramente verbales. Berkeley quiere librarse de todas estas controversias verbales, que, además de ser inútiles, entorpecen el conocimiento, y volver sus consideraciones hacia las propias ideas, ya que, de esa manera, estima que no podrá equivocarse en sus razonamientos (PHK, Intr., 21-22). Si nuestro conocimiento genuino versa, no sobre ideas abstractas (o palabras vacías), sino sobre ideas particulares o sobre espíritus, entonces no será metafísico, si por metafísica entendemos el estudio de los seres abstractos. Por lo menos nada en los *Principios* nos autoriza a definir la metafísica de otra manera.

Esta conclusión, sin embargo, debe ser matizada, ya que encontramos, en los *Comentarios filosóficos*, un conjunto de observaciones que son anteriores a los *Principios*, la atribución de otro significado a la metafísica. «Mi propósito no es ofrecer una metafísica de una manera escolástica general, sino acomodarla en alguna medida a las ciencias y mostrar cómo ella puede ser útil en la óptica, la geometría, etc.» (PHK, 207). En este pasaje Berkeley parece entender que la metafísica es un tipo de saber distinto de las ciencias, pero que de alguna forma contribuye a las mismas, y sugiere que su filosofía es metafísica, de modo que se puede decir que Berkeley ya entendía la filosofía de sus *Principios* como una metafísica.

El tono crítico en relación a la metafísica permanecerá en los *Diálogos entre Hylas y Filoniús*, pero el objetivo será un poco distinto y se abordará explícitamente la ventaja que la filosofía aporta a las ciencias. En cuanto al aspecto crítico, no se tratará tanto de denunciar el objeto mismo de la metafísica como un objeto ficticio y, por tanto, negar la metafísica como ciencia, sino de oponer la metafísica al sentido común, prefiriendo éste en detrimento de aquélla (DHP, I, 136). Berkeley entiende que su filosofía es una vuelta al sentido común, después de haber pasado por las reflexiones filosóficas, que, si no son llevadas hasta sus últimas consecuencias, conducen al escepticismo (DHP, III, 262-263). Contrastando el sentido usual de las palabras y el sentido metafísico que se les atribuye, la metafísica es caracterizada como un discurso ininteligible. Por ejemplo, cuando Berkeley discute cómo se debe interpretar la creación narrada en la Biblia, muestra cómo su filosofía la explica de modo compatible con la comprensión que los hombres sencillos tienen de ella. Mientras que entenderla como la creación de substancias materiales, tal como los filósofos la definen, es no entenderla, ya que «en qué sentido metafísico usted [filósofo materialista] puede entenderla, sólo usted lo puede decir» (DHP, III, 252). Un poco más adelante, la misma oposición reaparecer y nuevamente el sentido común es favorecido. «—¿Debe la parte histórica de la Escritura ser entendida en un sentido obvio y claro o en su sentido metafísico y extraordinario? —En un sentido claro, sin duda» (DHP, III, 255).

Aunque esta vuelta al sentido común sea una vuelta al punto de partida de la reflexión filosófica, hay algo que se ha ganado al pasar por la filosofía, ya que, si admitimos con el sentido común que lo que percibimos son las propias cosas, tenemos que admitir con los filósofos que esas cosas son ideas en la mente. No se trata de atribuir a Berkeley un «idealismo delirante» (en expresión de Kant), ya que su intención es la de asegurar la existencia de las cosas reales. «No estoy a favor de transformar las cosas en ideas, sino más bien las ideas en cosas» (DHP III, 244)[2]. El sentido común insiste correctamente en que aquello que percibimos es real, que nuestra sensibilidad nos da acceso a la cosa misma, pero, curiosamente, también *infiere* la existencia de cosas reales independientes y externas a la mente, dada la pasividad de la mente en las percepciones sensibles; y es un error común al vulgo y a los filósofos recurrir a la materia y no al espíritu en la identificación de la causa de nuestras sensaciones (PHK I, 56-57). En otras palabras, podríamos decir que el paso por la filosofía corrigió la metafísica materialista del sentido común, a fin de preservar su epistemología[3].

Esa corrección de la metafísica del vulgo en beneficio de una filosofía inmaterialista trae consigo una serie de ventajas no solamente para las diversas ramas del saber, como la física, la moral y la matemática, sino también para la propia metafísica, ya que se dejan de lado muchas dificultades y muchas cuestiones inútiles son abandonadas. Una metafísica que acepta la existencia de cosas materiales externas a la mente, como la del vulgo y la de los filósofos, se enfrentará con problemas insuperables. «Mientras tanto, en la *metafísica,* ¿qué dificultades concernientes a las entidades en abstracto, formas substanciales, principios jerárquicos, naturalezas plásticas, substancia y accidente, principio de individuación, posibilidades de que la materia piense, origen de las ideas, la manera como dos substancias tan ampliamente diferentes como *espíritu* y *materia* deberían operar mutuamente una sobre otra, qué dificultades, digo, e investigaciones sin fin concernientes a esos y otros puntos semejantes evitamos al suponer solamente espíritus e ideas?» (DHP, III, 258).

En *De Motu,* la valoración de la metafísica está aún más acentuada, aunque se preserven todas las críticas hechas anteriormente a la misma, en particular la crítica de las ideas abstractas. Berkeley sostiene, como ya lo había hecho, que «el método filosófico más sólido parece ser el de abstenernos en la medida de lo posible de las

2. Gueroult (1955) hace de este punto el tema de sus dos primeros estudios sobre Berkeley.

3. «La epistemología del sentido común es correcta, pero su metafísica es incoherente; y solamente abandonando esta última podemos preservar la primera» (Foster y Robinson, 1988,3).

nociones abstractas y generales (si *nociones* fuera el término correcto para cosas que no pueden ser entendidas)» (DM, 23). Una vez que no disponemos de ideas abstractas para conferir significado a los términos metafísicos, es natural que Berkeley también reafirme la crítica de que el lenguaje metafísico no tiene sentido. «En resumen, se supone que aquellos términos «fuerza muerta» y «gravitación» con la ayuda de la abstracción metafísica significan alguna cosa diferente de moviente, movido, movimiento y reposo, pero, en realidad, la supuesta diferencia en el significado no se manifiesta en ninguna diferencia» (DM, 11). Y, en tercer lugar, encontramos la crítica de que la metafísica da ocasión a problemas inútiles. «Así, incluso en los grandes hombres, cuando ceden a las abstracciones, están sujetos a perseguir términos que no tienen significado cierto y son meras sombras de cosas escolásticas. Otros pasajes en muchos de los escritos de los jóvenes podrían ser aducidos para dar abundantes pruebas de que las abstracciones metafísicas no sólo no dejan lugar a la ciencia mecánica y al experimento, sino que además causan problemas inútiles a los filósofos». (DM, 8). El propio conflicto de opiniones y de definiciones muestra la confusión introducida por las abstracciones metafísicas (DM, 16). Cada uno define «fuerza», «ímpetu», «gravedad», «movimiento», etc., de una manera, lo que solamente perturba nuestros estudios experimentales y no aporta ninguna ventaja.

Sin embargo, en relación a la metafísica la intención de Berkeley en *De Motu* no es puramente crítica. Se trata sobre todo de demarcar el terreno de la metafísica y distinguirla de las demás ciencias. «Distribuya para cada ciencia su propia provincia; señale sus límites; distinga exactamente los principios y los objetos pertenecientes a cada una. De esta manera será posible tratarlas con mayor claridad y facilidad» (DM, 72). Por ejemplo, cuando algunos pensadores modernos reflexionan sobre la causa del movimiento de los cuerpos y juzgan que la causa de su existencia es la misma de su movimiento y reposo solamente porque, sin la acción de una fuerza externa, los cuerpos permanecen pasivos, confunden filosofía natural y metafísica y cometen una gran confusión, ya que «tratar del gran y buen Dios, creador y preservador de todas las cosas, y mostrar cómo todas las cosas dependen del ser supremo y verdadero pertenece, con todo, antes a la provincia de la filosofía primera o metafísica o teología que a la de la filosofía natural, que hoy está completamente confinada en los experimentos y en la mecánica» (DM, 34). Indicar la causa real incorpórea es tarea de la metafísica y sobrepasa los dominios de la física (DM, 42). Los principios metafísicos y las causas eficientes reales no pertenecen a la física, y si son de alguna utilidad para ésta será en el sentido de ayudar a definir sus límites «y, de esa manera, remover dificultades y problemas importados» (DM,

41). La física se limita a descubrir la serie o sucesión de las cosas sensibles, observando a qué leyes están asociadas, independientemente de su causa real, en tanto que «en la filosofía primera o metafísica estarnos preocupados con objetos incorpóreos, con las causas, la verdad y la existencia de las cosas» (DM, 71).

Creo que se puede percibir una evolución en la manera en la que Berkeley concebía la metafísica. De una concepción inicial marcada sobre todo por la crítica de las ideas abstractas como los supuestos objetos metafísicos, se llega a la conclusión de que sus objetos son inmateriales e incorpóreos: de la denuncia de un discurso metafísico carente de significado, se pasa a una rigurosa definición de un campo que la metafísica puede explorar y exhibir sus frutos, indicándonos los primeros principios y la verdadera causa de todas las cosas; y la oposición al sentido común se transforma en una acomodación entre las ciencias. Sin perder jamás el tono crítico en relación con la metafísica tradicional, vemos surgir de forma paulatina una concepción positiva y bien definida de la metafísica.

Y, por fin, debemos preguntar si la intención de Hume era, como sostiene la interpretación tradicional, destruir el conocimiento humano a partir de la teoría de las ideas y si, en consecuencia, solamente él extrajo *las* conclusiones lógicas de dicha teoría. Recientemente, se ha insistido más en el carácter revolucionario de la filosofía humeana que en su continuidad en relación con las filosofías anteriores. «La originalidad de Hume no consiste en su compromiso con la teoría de las ideas, aunque esa teoría se entienda como una especie "atomista" newtoniana de la mente humana. Solamente ese compromiso lo distinguiría mal de cualquier otro filósofo de Descartes a Berkeley [,..]. Este juicio sobre el carácter revolucionario de su filosofía difícilmente podría basarse en nada más que en una demostración de ciertas limitaciones, aunque fundamentales, de la teoría de las ideas. Está claro para cualquier lector de Locke y Berkeley que esa teoría, tomada de forma estricta, es demasiado limitada para explicar todos los fenómenos que se supone debe explicar [...]. Su "revolución" en filosofía admite la teoría de las ideas y se concentra en lo que debe ser añadido a ella, lo que debe ser verdadero respecto de seres humanos para que se pueda explicar por qué ellos piensan, sienten y actúan de la manera como lo hacen» (Stroud, 1977, 9).

La concepción humeana más conocida de la metafísica es tal vez la de que la metafísica constituye un pretendido saber que se mezcla con frecuencia con la superstición. Los positivistas, que vieron la filosofía de Hume como una anticipación, en muchos aspectos, de sus propios puntos de vista, fueron los que más resaltaron el aspecto crítico de la filosofía humeana en relación con la metafísica. La conclusión de la *Investigación sobre el entendimiento humano* es, en este sentido, frecuentemente citada. «Cuando recorremos las biblio-

tecas, persuadidos por estos principios, ¿qué destrucción debemos hacer? Si tomamos en la mano cualquier volumen, de teología o de filosofía escolástica, por ejemplo, preguntemos: ¿contiene algún razonamiento abstracto concerniente a la cualidad o al número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental concerniente a cuestiones de hecho y existencia? No. Echémoslo, pues, a las llamas, ya que no puede contener sino sofismas e ilusiones» (EHU, 132). Y Hume confiesa que «la objeción más justa y plausible contra una considerable parte de la metafísica es la de que no es propiamente una ciencia» (EHU, 6). La metafísica se reviste de un carácter ilusorio, cuando intenta penetrar asuntos inaccesibles al entendimiento humano, ir más allá de los fenómenos, descubrir la estructura de la realidad o la naturaleza de las cosas (T, 63-64; Apénd., 638-639) y desvelar relaciones causales reales entre objetos o acontecimientos (T, 172).

Insistamos un poco en ese punto, ya que se trata de entender cómo el empirismo de Hume se opone frontalmente a la metafísica. Una vez que las esencias de los cuerpos externos y de la mente nos son totalmente desconocidas, no nos queda otra alternativa que la de partir de la observación y la experiencia en dirección a los principios generales que rigen el comportamiento de las cosas, reduciendo los fenómenos a leyes generales y éstas a otras leyes aun más generales. Al examinar los diversos tópicos filosóficos, como el origen de las ideas, substancia, causalidad, matemáticas, cuerpos externos e identidad personal, Hume descubre que no podemos nunca sobrepasar el dominio de los fenómenos: las ideas tienen origen en las impresiones, por «substancia» no se entiende sino un agregado de percepciones en la mente, la causalidad se reduce a la conjunción constante y a una transición subjetiva de una impresión o idea de la causa a la idea del efecto (o viceversa), las matemáticas no versan sobre ideas abstractas, no podemos estar seguros de la existencia de cuerpos externos diferentes de una determinada composición de percepciones y la mente no pasa de ser un «haz o colección de percepciones» (T, 252). Así, de forma paulatina se va tomando conciencia de nuestro confinamiento en la experiencia y de que todo conocimiento que pretenda trascender este dominio está condenado al fracaso. Al final de este recorrido, Hume reconocerá que su filosofía es escéptica (T, 269-274; A, 657; EHU, XII) y que la metafísica, que siempre pretendió desvelar la estructura última del universo y la realidad intrínseca de las cosas, no es sino el producto de la inteligencia fantasiosa de los filósofos. El desarrollo progresivo del proyecto empirista humeano acarrea la negación de la metafísica.

Asociada a esta crítica aparece otra, de inspiración berkeleiana, ya que se trata de denunciar el vocabulario metafísico y la carencia de significado de este tipo de discurso. La metafísica oculta su igno-

rancia en un lenguaje obscuro y complicado, aparentando un saber que, de hecho, no posee. «Aquí está, por tanto, una proposición que parece no solamente, en sí misma, simple e inteligible, sino que si se hiciese de ella un uso adecuado podría volver toda disputa igualmente inteligible y expulsar toda aquella jerga que desde hace mucho se apoderó de los razonamientos metafísicos y arrojó la desgracia sobre ellos [...]. Cuando nutrimos, por tanto, alguna sospecha de que un término filosófico se emplea sin ningún significado o idea (como sucede demasiado a menudo), tenemos sólo que investigar: «¿de qué impresión se ha derivado esa supuesta idea?». Y si fuese imposible apuntar ninguna, eso servirá para confirmar nuestra sospecha. Al traer las ideas a una luz tan clara, podemos razonablemente esperar eliminar toda disputa que pueda surgir en relación con su naturaleza y realidad» (EHU, 17). Si no podemos sobrepasar el dominio de los fenómenos y concebir nada más allá de las percepciones o combinaciones de percepciones y si una palabra sólo adquiere sentido porque corresponde a una idea o impresión original, entonces el discurso filosófico, en la medida en que pretenda hablar de cosas específicamente diferentes de las percepciones, carecerá de significado, ya que no le corresponde nada concebible. Expresiones metafísicas como «substancia pensante», «tiempo absoluto», «espacio absoluto», etc., son vacías y sin referentes.

Hume emplea «metafísica» en un segundo sentido, que parece ser usual en su época, cuando afirma que hay «un rechazo absoluto de todos los razonamientos profundos o de todo lo que es comúnmente llamado *metafísica»* (EHU, 5). Existe, en efecto, un prejuicio contra los razonamientos metafísicos, esto es, no «aquellos de una rama particular cualquiera del saber, sino cualquier especie de razonamiento que es de alguna manera abstruso y exige alguna atención para ser comprendido» (T, xiv). Ya que «todas las personas de pensamiento *superficial* son aptas para condenar incluso a aquellas de pensamiento *sólido,* como pensadores *abstrusos* y metafísicos y cultos *(refiners)» (ibid.),* Hume entiende que es preciso revalorizar la metafísica y «considerar lo que puede ser razonablemente invocado en su favor» (EHU, 5). Razonamientos de este tipo son poco útiles para la mayoría de la humanidad, ya que, por alejarse de la vida común y de la acción cotidiana, nuestros sentimientos, pasiones y afecciones disipan todas sus conclusiones (EHU, 5). Incluso en el dominio de la filosofía, como por ejemplo en el caso de los razonamientos escépticos, éstos tienen influencia sólo momentánea sobre nosotros y tan pronto el filósofo deja su gabinete, él se vuelve igual que cualquier mortal (EHU, 126; T, 218; 268-269). Aun así Hume tomará la defensa de la metafísica, esto es, de los razonamientos profundos y abstrusos. «La mayor parte de la humanidad puede ser dividida en dos clases: la de los pensadores *superficiales,* que se que-

dan más acá de la verdad; y la de los pensadores *abstrusos,* que van más allá de la misma. La última clase es mucho más rara y, puedo añadir, con mucho la más útil y valiosa» (Ess., 259). Un metafísico propone dificultades, ofrece pistas, da sugestiones y, en el peor de los casos, por lo menos dice algo nuevo y diferente, que no se oye en cualquier bar.

No hay duda de que Hume al elaborar una argumentación abstrusa e intrincada, entiende que su propia filosofía es metafísica. A fin de responder a la crítica de Hutcheson de que su filosofía moral no llevaba al lector a la buena conducta moral, Hume, en una carta fechada el 17 de septiembre de 1737, distingue dos maneras de tratar la moral: la del moralista, que pinta al hombre virtuoso con los colores más bellos para mejorar su carácter, y la del metafísico, que investiga los principios generales de la conducta humana y busca establecer verdades. Es como metafísico y no como moralista que Hume escribe sus reflexiones morales. Esta distinción reaparece en la primera sección de la *Investigación,* que defenderá la metafísica —o filosofía difícil— de los prejuicios a favor de la filosofía fácil (esta expresión no tiene sentido peyorativo y sólo indica un estilo de filosofar). Aun más: los razonamientos profundos y abstrusos son indispensables para combatir la metafísica que, al ir más allá de los fenómenos y confundiéndose con la superstición, no pasa de ser una ilusión: «Debemos cultivar la verdadera metafísica con algún cuidado para destruir la falsa y adulterada [...]. El razonamiento justo y exacto es el único remedio universal y adecuado para todas las personas y disposiciones; y es el único capaz de subvertir aquella filosofía abstrusa, aquella jerga metafísica que, al estar mezclada con la superstición popular, se vuelve de cierta manera impenetrable para pensadores descuidados y le da un aire de ciencia y de sabiduría» (EHU, 7). Al contrario que Berkeley, que pretende nacernos volver al sentido común, Hume defiende la reflexión metafísica, que nos saca fuera del «camino común» (Ess., 261).

Si recorremos las listas de ciencias que son accesibles al entendimiento humano elaboradas al final del *Tratado* y de la *lnvestigacion,* veremos que la metafísica no aparece en ninguna de ellas. A veces, sin embargo, Hume confiere aun un tercer sentido a la palabra «metafísica», que es precisamente el de un dominio o rama particular del saber. En la *Investigación,* por ejemplo, al examinar las ventajas y desventajas de la moral en relación con las matemáticas, Hume dice que la principal desventaja «de las ciencias morales o metafísicas» es la oscuridad de sus ideas y la ambigüedad de sus términos (EHU, 48). En la *Investigación sobre los principios de la moral,* «metafísica» aparece al lado de «lógica» y contrastada con la política y la moral (EPM, 173), mientras que en una carta a Elliot, de febrero de 1751, aparece como sinónimo de teología y en oposición a la moral, la

política y la filosofía natural. O todavía en EHU, 26, donde la filosofía de «tipo moral o metafísico» se distingue de la de tipo natural. ¿Qué ciencia o tipo de ciencia, entonces, sería la metafísica? Dos parecen ser las respuestas. Por un lado, la metafísica es identificada con la «lógica», como parece ser el caso de EPM, 173 y de la carta a Elliot (a lo largo de todo su libro, Norton [1982], por ejemplo, emplea «metafísica» como sinónimo de «lógica» o de «epistemología»); y, por otro, con la ciencia del hombre como un todo («lógica», moral, política, estética), como parece ser el caso en EHU, 26, 48, en la primera sección de la *Investigación y* en la introducción del *Tratado*. El ensayo «De la inmortalidad del alma» aporta otros elementos en apoyo de la identificación entre «lógica» y metafísica. En él, Hume examina, entre otros tipos de argumentos, los argumentos metafísicos que se pueden invocar a favor de nuestra eternidad. Estos suponen que el alma es inmaterial y que no puede existir en una substancia material. Pero, dice Hume, «la metafísica nos enseña que la noción de substancia es completamente confusa e imperfecta, y que no tenemos otra idea de cualquier substancia que la de un agregado de cualidades particulares inherentes en una cosa desconocida. Por lo tanto, materia y espíritu son, en el fondo, igualmente desconocidos, y no podemos determinar qué cualidades pueden ser inherentes en uno o en otro» (Ess., 597). Además, añade Hume enseguida, la metafísica también nos enseña que ningún razonamiento causal puede *a priori* o sin experiencia decidir en relación con ninguna existencia y, por tanto, los argumentos metafísicos no pueden probar nuestra inmortalidad. Estas dos doctrinas metafísicas, sobre la substancia y sobre el fundamento experimental de los razonamientos causales referidos a cuestiones de hecho o de existencia, son doctrinas humeanas expuestas en su «lógica». O sea, dos partes importantes de la «lógica» son llamadas por Hume enseñanzas de la metafísica. Se puede decir lo mismo acerca de la doctrina humeana de la identidad personal, ya que Hume reconoce que la solución satisfactoria para una cuestión tan difícil sólo podría venir de la «más profunda metafísica» (T, 189).

La palabra «metafísica» aparece, pues, en la filosofía de Hume con múltiples significados, sin que exista propiamente una única concepción humeana de ella. Metafísica, para Hume, se dice en varios sentidos: como falsa filosofía (T, 224), asociada a superstición, como estilo de filosofar y como dominio del saber, en particular su «lógica».

Estos tres sentidos de «metafísica» reaparecen en uno de los enemigos de Hume en su tiempo, Oswald Beattie, y, curiosamente, son invocados para criticarlo. En el primer sentido, Beattie dice que la metafísica incluye «todas las investigaciones concernientes a cosas inmateriales», de modo que «la explicación más simple de las

facultades de la mente y de los principios de la moral y de la religión natural serían llamados metafísica». «Argumentos e ilustraciones en la filosofía abstracta, que no son obvios para los entendimientos ordinarios», constituyen la substancia del segundo sentido. Y el tercer sentido consiste en «aquel modo de investigación abstracta, tan común entre los escépticos modernos y escolásticos, que se sustenta bien en una fraseología ambigua e indefinida o bien en la misma en conjunción con una experiencia parcial» (Beattie, *Essay on Truth;* citado por Passmore [1980, 66]). Beattie entiende que la filosofía humeana encaja en el tercero de esos sentidos de metafísica. Esto es, obviamente, una injusticia. Todo el esfuerzo de Hume fue precisamente denunciar la mera fraseología ambigua o jerga metafísica, así como realizar una cuidadosa investigación experimental que no se limitase a la elección arbitraria de algunos ejemplos solamente para corroborar un prejuicio. Refiriéndose elogiosamente a la filosofía escéptica académica, a la que dará su adhesión, Hume dice que «toda pasión es mortificada por ella, excepto el amor a la verdad, y esa pasión nunca es, ni puede ser, llevada demasiado lejos» (EHU, 34). La filosofía humeana, como hemos visto, comporta perfectamente los dos primeros sentidos atribuidos por Beattie a la metafísica, ya que consiste en una investigación del entendimiento humano y de los principios de la moral (y, si quisiéramos, en una crítica extremadamente elaborada de la religión natural), si bien a través de una reflexión profunda y sofisticada, de difícil comprensión para el entendimiento común.

III. RESUMEN Y CONCLUSIONES

Espero haber dejado claro que las concepciones de la metafísica en el empirismo británico, así como su postura frente a lo que llamamos metafísica, son más ricas y matizadas de lo que supone la interpretación tradicional. No hay una evolución lineal de Locke a Hume, pasando por Berkeley, en la que el espíritu antimetafísico se fuese manifestando progresivamente hasta culminar en la destrucción de la metafísica y en el escepticismo total. Difícilmente se podrían conciliar todas las definiciones y todos los sentidos atribuidos a la metafísica en una definición lapidaria, al estilo de Sócrates y Platón. Hay, ciertamente, algunos tópicos recurrentes, como la crítica a la verborrea de la metafísica y a su discurso vacío, pero eso es muy poco para definir «metafísica». Tal vez se pueda decir que «metafísica» es un concepto con «semejanza de familia», para emplear el término de Wittgenstein, donde cada sentido tiene alguna semejanza con otro, pero no se encuentra ningún rasgo común a todos sus usos. Lo mejor, me parece, es aceptar al pluralidad de sentidos como

tal y examinar, en cada caso y en cada cuestión, cómo los diferentes sentidos se articulan y se refuerzan mutuamente.

Destaquemos, además, que los proyectos de Locke, Berkeley y Hume son de naturaleza diferente, en lo que respecta a la metafísica, de modo que los sentidos de sus críticas apuntan en las más variadas direcciones. Las críticas de Locke son puntuales y superficiales, hasta el punto de poder decir que la ignora más que la critica, mientras que Berkeley colocará la metafísica en el centro de sus preocupaciones y la criticará con la finalidad de reformularla y darle nuevos contornos. La posición de Hume frente a la metafísica será aun más ambigua. *En* un sentido, su filosofía puede ser contemplada como una crítica vehemente de las pretensiones especulativas de la metafísica, pero, en otro sentido, él se considera su más ardoroso defensor, hasta el punto de considerar su filosofía como una verdadera metafísica. Menos que un progreso lineal y más que pequeñas «divergencias familiares», parece haber aquí la manifestación de diferentes espíritus filosóficos, cuya conciliación sea tal vez imposible.

(Versión española de Francisco José Martínez)

KANT

Mercedes Torrevejano

Kant, crítico-negador de la metafísica (I). Kant, dilucidador de los límites de la metafísica (II). Estos dos tópicos nos entregan perspectivas que enmarcan el significado de Kant en la filosofía occidental, en la medida en que ésta ha sido vista e interpretada por él como movida por el empeño de un saber que la tradición venía llamando «metafísica».

¿Qué suponen esos tópicos bajo «metafísica»? ¿Se trata en ambos de un mismo sentido de metafísica? Es preciso ante todo aclarar la múltiple significación del concepto de metafísica en Kant, a partir de la doble perspectiva que denotan esos enunciados. El supuesto histórico-sistemático que concatena todos los sentidos del término es la transformación que Kant imprime a la idea misma de filosofía, movido, ante todo, por la necesidad de encarrilarla por el camino de la ciencia. Tarea en la que quedarán sometidos a profunda revisión los conceptos de naturaleza y de razón, ejes articuladores, en extraña mezcla, de eso que fue la Ilustración.

Sobre este supuesto, (I) nos devuelve en la palabra «crítica» el recorte de las pretensiones de la metafísica, entendida al modo como la entendió la tradición moderna, es decir, como «ciencia de los primeros principios del conocimiento humano» («scientia primorum in humana cognitione principiorum»)[1]. El sesgo gnoseológico de la filosofía moderna no debe hacernos olvidar las raíces aristotélicas de la metafísica. La «filosofía primera» aristotélica se remite a principios *(archai),* cuya aprehensión o videncia es *nous.* La modernidad racionalista sobre todo entiende los principios como intelección de verdades primeras (principios en el sentido de juicios y/o proposi-

1. Baumgarten,Metaphysica, § 1. Editio IIII. Halae Magdeburgicae, 1757. Reimpresa en *Kants gesammelte Schriften,* Ak. Ausgabe, XVII, p. 23.

ciones primeras y originarias), que contienen los conceptos más universales, y que en su evidencia estrictamente intelectual dicen lo que es y abren el espacio de la demostración o del puro raciocinio. De este modo la metafísica es saber especulativo o saber puro en y desde el ámbito de lo inteligible puro, y acerca de lo inteligible puro. Este tipo de conocimiento, que Kant nos describirá en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (KrV, B XIV) como «eine ganz isolierte spekulative Vernunfterkenntnis», se articula en la Escolástica racionalista según el esquema de metafísica general u ontología y metafísicas especiales[2].

Kant, pues, cuenta con un determinado concepto histórico de metafísica que, para nuestra comprensión, puede ser llamado *concepto regulador*, al mismo tiempo que *temático-terminativo*. Dicho de otra manera: el concepto moderno de metafísica funcionará en Kant como horizonte regulador del proyecto filosófico, al determinarle, por lo pronto, su intención temática. Ése es el sentido de metafísica avistado en (I). Pero como consecuencia de la dinámica marcada por ese horizonte, Kant efectuará la completa revolución filosófica que se encierra en (II). Adelantemos respecto a (I) algo esencial: Kant acabará explicando en su crítica el sentido temático del concepto moderno de metafísica, remitiéndolo a la idea de *Naturanlage* —metafísica como disposición natural de la razón, tal como se muestra en «nosotros, los seres racionales»— e interpretará la propuesta histórica de tal concepto de metafísica como exponente de esa disposición o, si se quiere de modo más exacto, como exponente del «interés más alto de la razón».

Habida cuenta de esto, (II) nos entrega toda la envergadura del trabajo kantiano. «Metafísica» ahora se torna un concepto bastante complejo, que se multiplica en nuevas distinciones, pero que se determina focalmente desde una propuesta metodológica básica: el esclarecimiento de la naturaleza de esa razón que sustenta aquel proyecto de saber. Ahora «metafísica» mencionará, en primer término, el escrutinio del estatuto de la propia razón. Una razón que habrá de ser reconocida como «no tan pura»; quiero decir, que no será interpretada como capaz de conocer objetos —cualesquiera que éstos fueren— «por meros conceptos» que contuvieran desde sí mismos la posibilidad de esos objetos, es decir, que no será capaz de conocer objetos, si éstos no le afectan de algún modo; pero que tampoco será mera «naturaleza», atenida y reducida a sensaciones, y funcionalmente dotada de útiles hábitos incoercibles de generalización. Frente a esas dos alternativas, la razón será entendida como mera

2. «Ad metaphysicam referuntur ontología, cosmología, psychologia et theologia naturalis» (Baumgarten, *Metaphysica*, § 2). *Vid.*, también, § 4: «Ontología est (...) scientia praedicatorum entis generaliorum».

función principial, determinante de la objetividad en cuanto tal. En ese estricto sentido, ella resultará ser el supuesto último *(hypokeimenon, sub-jectum),* fundamento de la objetividad del *ob-jectum*.

El tópico (II) por tanto, bajo la expresión «los límites de la metafísica» alude ahora, globalmente considerado, a un concepto *crítico-metódico de metafísica,* cifrado en el carácter trascendental de la razón, capaz desde sí misma de ese singular tipo de conocimiento que, como trascendental, expresa el límite de su alcance metafísico, pero también —pues es lo mismo— es expresión de lo-metafísico-alcanzable-teóricamente. En esta óptica, el trabajo que realiza *in concreto* la KrV, incoa ese limitado sentido de metafísica. La más importante consecuencia del mismo es la reinterpretación que resulta del tradicional concepto de «ontología», restringido al de «analítica del entendimiento». A esta concreción de la perspectiva metódica llamaré concepto *disciplinar* de metafísica (II/l).

Tal restricción le aportará un eficaz potencial interpretativo a la ambición temático-terminativa de la metafísica. El discurso sobre objetos trascendentes encontrará su razón de ser, mostrará su sentido y su fecundidad cuando resulte interpretado como necesaria función de la propia comprensión del mundo que la razón desarrolla, en el amplio camino de su interés teórico, constructor de las ciencias. Pues la razón muestra ahí su rasgo más esencial: exigencia de unidad e incondicionalidad. La Dialéctica trascendental de la KrV desarrolla estas tesis a través de su teoría de las ideas de la razón y del análisis del malentendido semántico-sintáctico que ellas consuman. En estrecha alianza, pues, con lo que he llamado concepto disciplinar (metafísica como nueva ontología o analítica del entendimiento), y sin salir de su marco, las metafísicas especiales de la tradición racionalista nos devuelven, en la meditación kantiana, un transformado concepto de metafísica, ahora inmanentizado, que puede llamarse *recursivo-circular* y, por esa precisa conjunción, *horizóntico o totalizador* (II/2)[3].

Pero, de otra parte, este escrutinio del límite de la razón que busca saber encuentra razones para remitir la primacía intelectiva efectivamente trascendente de los «objetos» metasensibles, pensados como posibles por la razón teórica, a un saber de la razón pura, que debe entenderse como práctico-moral, cuyo estatuto preciso es el de fe o creencia *(Glauben),* bien entendido que se trata de un saber de la razón *(Vernunftglaube)* que nada tiene que ver con el sentimiento. De este modo, el tópico (II) es llevado a reconocer, derivadamente, un nuevo concepto o sentido de metafísica como

3. Torrevejano (1981) dedica su atención principal al papel de esta parte de la KrV en la comprensión de la crítica kantiana.

saber práctico dogmático (estrictamente racional, aunque a-teórico), acerca de la libertad, Dios y la inmortalidad[4]. Concepto también exponente de límites, por cierto, si tenemos en cuenta la ambición del proyecto, tal y como determinaba el que hemos dicho concepto regulador de metafísica. Esta perspectiva entiendo que puede llamarse, en la averiguación crítica kantiana, concepto *moral-práctico* de metafísica o si se quiere calibrar epistemológicamente, concepto *fiducial-canónico* (II/3).

La consecuencia de toda esta aclaración metódica de la razón es la idea kantiana de que la razón encierra «las fuentes de una bien fundada metafísica» y de que la metafísica constituye el medio y la medida del proceder de la razón, en cuanto filosófica. El significado de esta tesis se muestra también indirectamente o por exclusión, en cuanto que la filosofía dilucida su asunto en su demarcación respecto de las otras formas de saber racional.

Es absolutamente necesario hacer notar que para Kant el saber determinante desde el punto de vista de la demarcación será la matemática, por su carácter de ciencia estrictamente pura, *i. e.*, ciencia de objetos determinados enteramente *a priori*. Ella —que es el más brillante ejemplo de ciencia *(das glänzende Beispiel)*— por una parte, y la moral pura *(die reine Moral)* por otra, constituyen los dos puntos de referencia entre los que la razón filosófica debate el estatuto del «conocimiento puro» y, con ello, de un conocimiento metafísico legitimado y, por tanto, en el camino de la ciencia, ahora en sentido crítico-kantiano.

Toda esta tarea compromete a la filosofía con una sistemática de los conocimientos racionales (cf. KrV, A 843/B 871). La filosofía, ya desde Platón y Aristóteles, ha asumido siempre esa función estructu-radora y panóptica. Kant, sin embargo, introduce también aquí la perspectiva crítica. Y explica el sentido de esa función, restaurando la idea del filosofar como búsqueda de la *sophía*, idea cuyo símbolo ha sido siempre el filósofo. Con ello Kant busca entender el trabajo racional en cualquiera de los ámbitos del interés teórico, como función de un interés final. Éste es el más radical sentido de la filosofía, más allá de su sentido académico: su sentido mundano o cósmico (KrV, A 839/B 867). En esta perspectiva, el sistema académico de los conocimientos ha de ser reconocido en su relación a la razón y sus fines esenciales *(wesentliche Zwecke)*. Nos encontramos así con una última perspectiva del concepto (II) de metafísica en Kant. Lo que llamamos metafísica como una *arquitectónica* de la razón (II/4).

4. Kant ha presentado la estructura del saber práctico, privilegiando el singularísimo saber relativo únicamente a la libertad, como el soporte donde se anuda la fe racional relativa a Dios y la inmortalidad. En todo caso el estatuto epistemológico de esa estructura se caracteriza unitariamente frente al saber teórico (cf. KpV, Bd. V, 4 y KrV A 820/B 848).

Voy a seleccionar sólo algunos de los problemas más importantes, a mi juicio, que se encierran en esta complejidad de aspectos:

1. El desafío del proyecto histórico de la metafísica.
2. Conocimiento racional puro o síntesis *a priori.*
3. Demarcación. Metafísica o «conocimiento por conceptos», frente a «conocimiento por construcción de conceptos»

1. *El desafío del proyecto histórico de la metafísica. Un saber racional puro de objetos metasensibles*

Kant asume la «necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido de la metafísica» —permítasenos el remedo— en relación con una determinada conformación histórica del proyecto tradicional de la misma, vigente en la modernidad, y que la estatuía como «ciencia racional pura», articulada según el esquema *Metaphysica generalis-Metaphysica specialis.* Kant se adscribe a la intención temática del proyecto, entendiendo que el ámbito de los objetos metasensibles puede considerarse «la metafísica propiamente dicha y donde se encuentra el fin último de toda metafísica» (WF, 260). Este ámbito se articula como espiritualidad-inmortalidad y Dios, o como lo suprasensible en el mundo y lo suprasensible fuera del mundo. El conocimiento que esta ciencia proyecta de Dios, de la inmortalidad del alma o de la posibilidad de un mundo futuro constituyen, a juicio de Kant, el objetivo más excelente de esta ciencia, o su objetivo esencial. Los «Prólogos» de la KrV nos ilustran perfectamente acerca de la obviedad con que Kant asume la tarea histórica de ese saber que Aristóteles describió como siempre buscado y siempre problemático. Pero lo importante es advertir la envergadura metódica del proyecto, y ello es lo que queda aludido cuando nos describe ese intento como «la ciencia del progreso *[Fortschritt]* del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible por medio de la razón» (WF, 261 y 316). Advirtamos que esa definición es ya muy kantiana, pues diríase que busca evidenciar la gran aporía del tipo de conocimiento postulado por la histórica metafísica: ardua tarea de una razón que se propone desde sí misma y por sí misma traspasar lo sensible...

Este mismo escrito nos ofrece una magnífica perspectiva para entender todo el sentido de la filosofía a partir de la función reguladora y estructurante que ejerce sobre ella ese primer concepto de metafísica. Pues habida cuenta de «lo que la metafísica quiere ser», se hace luz sobre lo que «ella tiene que hacer». Tal vez resulte que avanzar verdaderamente *(Fortschreiten)* no sea el insensato saltar o traspasar *(überschreiten).* Así afronta Kant, bien avanzado el cumplimiento de su «negocio crítico», dejada atrás la polémica con

Eberhard[5], el sentido de los progresos hechos en metafísica desde Leibniz. Ellos se cifran, a juicio de Kant, en la nueva tesitura de la filosofía emprendida por él mismo, al postularla como *Transzendentalphilosophie*.

Con aquella desafiante definición Kant recoge en realidad el sentido de sus investigaciones previas a la KrV, centradas, cada vez más, en el problema del método de la metafísica, problema con el que se topa Kant cuando se pregunta por el fundamento de la verdad de esos ciertos peculiares y universales juicios que, por una parte, parecen sostener el propio proceder de la ciencia natural, y se aplican por tanto a experiencia (piénsese, por ejemplo, en el principio de causalidad), y por otra constituyen el cuerpo de proposiciones propias de, o internas a, la metafísica (piénsese, por ejemplo, en la proposición «Dios existe», o en la más tópica «el alma es espiritual»).

Pues bien, los conceptos de «sensible» y «metasensible», relacionados mediante el de «progreso», resumen para Kant el problema epistemológico que su trabajo ha ido sacando a luz. Indiscutido que la intención temática final de la metafísica sea el conocimiento de las realidades metasensibles o inteligibles, a ella le afecta sobremanera el asunto, previo e iluminador también para el resto de las ciencias, del sentido racional, apriórico, de los principios más generales de nuestro entendimiento, «principios que se aplican también a lo sensible» (WF, 317), cosa que hay que tener absolutamente en cuenta.

Por eso aquella definición y esta frase del escrito de 1793 resumen el camino que consistió en despejar con toda claridad la verdadera identidad de los hilos de la trama filosófica que emergía de los planteamientos de la modernidad: trama lógica, semántica y epistemológica, en atención a la cual había que dejar en suspenso, de momento, la intención final de la histórica metafísica para ocuparse de su proceder metódico.

En efecto, entre 1755 *(Nova dilucidatio)* y 1770 *(Dissertatio)*, pasando por los interesantísimos escritos de 1763 (piénsese sobre todo en *Deutlichkeit)*, el camino kantiano se esfuerza por determinar el significado del principio «experiencia» (o «fuente», como gusta de decir Kant), en su relación con el orden conceptual y/o con lo inteligible. Recuérdese que en la *Dissertatio* se definía lo inteligible como «aquello que por razón de su condición no puede penetrar en los sentidos» (sect. II, 3). En la marcha de este proceso la influencia

5. Eberhard funda en Halle, en 1788, el *Philosophisches Magazin*. El tercer tomo (1789) se dirige casi enteramente contra Kant. En él se defiende que todo lo que pretende aportar Kant con su KrV ha sido ya pensado y mejor defendido por Leibniz. La respuesta de Kant *(UeEntdeckung*, 1790) es dura e irónica. Sendas cartas a Reinhold, del 12 y 19 de mayo de 1789, muestran su enfado y contienen muchas de las consideraciones que más tarde aparecerán en dicha réplica (cf. BW, 377-394).

de Hume es decisiva (cf. Torrevejano, 1992 y 1994). En todo caso, la prevalencia en la KrV de los problemas que hemos llamado «la trama filosófica» no hace menos vigente —es nuestra tesis— la absoluta primacía del concepto (I), o temático-terminativo de metafísica, para la comprensión del sentido metafísico de la filosofía kantiana.

Kant lo ha entendido así, sin la menor duda. La física y la matemática —nos dice en los *Prolegómenos*— no han necesitado por sí mismas esta investigación, sino por mor de otra ciencia, a saber, la metafísica *(Prolegomena,* § 40, 327). Más adelante, en el § 44, 331 nos insiste en que la analítica del entendimiento hubiera sido innecesaria, si se hubiera tratado de justificar el conocimiento científico («würde unsere mühsame Analytik des Verstandes [...] ganz überflüssig sein»). En el escrito de 1793, citado ya varias veces, lo dice tajantemente: «Matemática y ciencia de la naturaleza, en la medida en que contienen conocimientos racionales puros, no necesitan ninguna crítica de la razón» (WF, 320). Tanto es así, que a veces Kant está dispuesto a hacer concesiones que parecen excesivas. El sentido de la crítica, nos llega a decir, no es en definitiva comprender cómo es posible el objeto. A este respecto la deducción de las categorías tal vez no sea todo lo satisfactoria que sería de desear, desde el punto de vista de su «comprensión». Basta con que sea suficientemente explicativa y que no pueda ser objeto de dudas. Así le concede Kant al profesor Ulrich, que le ha criticado en *La Gazette littéraire*. Lo importante de la deducción estriba en llevar a la convicción de que «el uso especulativo de nuestra razón jamás se extiende más allá de los objetos de una experiencia posible» *(MAnfG,* 474). Y ése es el asunto que ha motivado toda la investigación: el de un conocimiento de objetos más allá de la experiencia.

El no haber concedido la debida atención a estas afirmaciones kantianas ha dado lugar a que las interpretaciones del kantismo hayan sido parciales, excesivamente divergentes, y a veces muy extrañas unas a otras.

Limitándome al tiempo transcurrido desde «la vuelta a Kant» de mediados del siglo xix, la reducción de la KrV a teoría del conocimiento o a fundamentación de las ciencias, ha significado, por una parte, la comprensión de la crítica de la metafísica como simple censura, contra todas las previsiones del mismo Kant (cf. KrV, A 760/ B788 y ss.). Contra ello hemos establecido (II/2)[6].

6. La vuelta a Kant del siglo xix (Fischer, Natorp, Cohén, etc.) puede interpretarse como orientada a buscar en Kant la fundamentación filosófica de la ciencia, positivistamente entendida a su vez. En complicidad con el rechazo del idealismo, esta vuelta tomó la agresiva forma de un rechazo de toda metafísica. Aprovechemos para reseñar que José del Perojo, discípulo de K. Fischer, nacido en Cuba en 1852, aunque afincado en nuestro país, fue el gran artífice entre nosotros de una entusiasta promoción del espíritu filosófico kantiano. Fundó en 1875 la *Revista Contemporánea*, importante órgano de difusión del neokantismo,

A tenor de la reducción anterior, se ha ensombrecido, por otra parte, el significado y alcance de la Dialéctica trascendental de la KrV, ese momento decisivo de la obra donde se pone a prueba el «experimento» programado como nueva teoría de la razón. Hemos perseguido una reivindicación del sentido «positivo» de la Dialéctica trascendental al establecer (II/3).

Pero, además, la inadvertencia de esa motivación básica explica también que los que hemos llamado hilos que identifican la trama de los problemas filosóficos (problemas lógicos, semánticos, epistemológicos) se hayan desarrollado vigorosamente en nuestro siglo en una casi exclusiva dependencia de los problemas de fundamentación de las ciencias.

En la concepción kantiana, sin embargo, la naturaleza últimamente metafísica de los problemas transferidos a la trama es clara. Porque si ellos ponen en luz el (pre)saber puro de todo objeto, es decir, un saber fundamental; o, dicho en términos kantianos, si la razón contiene «elementos del conocimiento humano *a priori,* es decir, una ontología», es porque estos elementos constituyen una especie de bagaje con vistas a la metafísica propiamente dicha, o a su intención y fin final, a saber, aquellos pretendidos objetos transfísicos o meta-empíricos, en los que la razón cifra un interés superior. A Kant le parece claro que no habría tenido sentido la propuesta de la metafísica como ciencia, ni siquiera en su dimensión ontológica (y no habría habido una «reina de la ciencias»), si la razón no hubiera encontrado en ella un interés superior, distinto y trascendente respecto de su interés por el conocimiento del mundo o de los objetos de la experiencia (cf. WF, 316)[7].

Con la referencia al concepto de «interés de la razón», la reflexión crítica sitúa el proyecto de la metafísica, por lo que hace a su intención temática, en el punto de vista más general: el de la razón misma, entendida como el *topos* originario del sistema de la cultura en su totalidad, sistema que encierra tanto el conocimiento, o las ciencias, como el arte, la religión, la moralidad *(Sittlichkeit),* el derecho y la organización política, etc., es decir, el sistema de lo que Kant llama *die Fakta der Vemunft,* «los hechos de la razón». En cuanto radicado en la razón, este sistema nos habla de ella, nos la refleja como un dinamismo promotor de esos hechos. Esta consideración dinámica, activa o eficaz de la razón es la que nos permite también hablar de ella como un sistema de intereses.

y tradujo —aunque de forma incompleta— la KrV, traducción básicamente sólida y todavía hoy útil.

7. La paradoja es que la parte más amplia, con mucho, de la ontología encuentra su aplicación en los objetos de la experiencia, único respecto bajo el cual sus conceptos y principios pueden sernos inteligibles (cf. UF, 315-316).

Estrictamente hablando, el concepto de interés pertenece al orden de la acción práctica, es decir, de «todo aquello que es posible mediante la libertad» (KrV, A 800/B 828). De un modo general podríamos decir que interés es esa vinculación regular o reglada entre motivo y objeto, de acuerdo con la cual una voluntad ejercita su deseo. El interés es un concepto racional; y lo es porque esa vinculación se lleva a cabo a través de la representación de algo que por eso se llama precisamente motivo (cf. KpV, 141).

Kant ha generalizado el concepto de interés y lo ha extendido a cualquier uso de la razón. «A toda facultad del espíritu puede atribuírsele un interés, esto es, una condición bajo la cual únicamente esta facultad fomenta su ejercicio» (KpV, 216). El interés, por tanto, no denota la mera estructura de una facultad[8]. De ahí que podamos entender que Kant nos diga que el principio de contradicción no formaría nunca parte del interés de la razón, pues es la condición general de que haya razón, no la del fomento de su uso. Gracias a esta distinción (condición de posibilidad-condición de ejercicio) se hace comprensible la extensión del concepto de interés. Cualquier dinamismo puede interpretarse como capacidad que se ejerce en virtud de algo y en interés por algo. El concepto de «interés teórico o especulativo» se hace, pues, comprensible.

En esta perspectiva, la «completa determinación del hombre» constituye el fin último de la razón, el esquema final del diseño proyectado por el sistema de intereses o, si se quiere, la integral del sistema de intereses que articulan la razón. Pero eso no es una simple cuestión teórica, sino una propuesta de realización, una cuestión práctica. Y es lo que se recoge en la famosa tercera pregunta del Canon de la Razón Pura de KrV, pregunta que Kant describe como «teórica y práctica a un tiempo»: «Was darf ich hoffen?» (KrV, A 805/ B 833), «¿qué me está permitido esperar?» (¿qué va a ser de mí, con mis posibilidades de conocer, con mi debido obrar, qué pasa conmigo, con todo esto?, sería la castiza traducción en nuestro idioma).

Esta pregunta no es una más, de la cual la razón pudiera prescindir. En realidad, es la única irrenunciable, y de la cual las dos anteriores son como una suerte de decantación cada vez más sublimada, a medida que retrocedemos. El interés por saber queda aislado en el análisis crítico, pero nunca se ejercerá *de facto* sino a vuel-

8. Este venir a ejercicio las facultades, en el caso del conocimiento, está indicado por Kant a través de la palabra *Erweiterung,* ampliación. La idea kantiana (antirracionalista) de que conocimiento no es pura inmanencia o mera expresión interna de la racionalidad es central: los conocimientos son referencia de la razón a algo otro *(etwas Anderes),* es decir, son *Erweiterung* del *concipere* que caracteriza al entender humano (cf. KpV, 216, y KrV, A 284-5/B 340-3, donde debate contra Leibniz en el contexto de «los conceptos de la reflexión» y de su «anfibología» *[Amphibolie]).*

tas con el arriesgado hacer y en el seno de expectante cuidado por lo porvenir...

Por eso, aunque el interés teórico de la razón llega hasta los objetos metasensibles movido por la exigencia de unidad y de incondicionado —en el sentido lógico formal— que impulsa el deseo de saber[9], la presencia de esos temas en ese interés teórico de la razón, o, si se quiere, esa exigencia formal, se explica a la postre por Kant, como un reflejo o proyección del interés final absoluto en la pregunta que busca conocer. «El impulso meramente cognoscitivo encierra apenas un interés propio por esos temas» («In Ansehung aller drei ist das bloss speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering», KrV, A 798/B 826). Y, sin embargo, ninguna segregación analítica y/o reflexiva del interés teórico podría borrar en él la huella del interés práctico; esta huella es, cuando menos, como una sombra a la que aquél no se puede sustraer. Como sombra, creará ciertos espejismos, pero al mismo tiempo proporcionará decisiva orientación.

Resumiendo: aquella primera definición relativa a su intención temática última delimita a la metafísica corno una doctrina de la sabiduría *(sophía); y* en una doctrina tal, sus principios habrían de ser prescripciones para el inevitable o necesario uso práctico de la razón. Sin embargo, sólo indirectamente se relaciona esa perspectiva con el concepto escolástico de metafísica, a saber, una ciencia que contiene el conjunto de los conocimientos puros o *a priori.* Y es de esto de lo que se trata exactamente cuando nos preguntamos si es posible la metafísica como ciencia.

2. *Conocimiento racional puro o síntesis* a priori

Lo que la metafísica, como proyecto, quiere ser ha de ser subordinado, en el orden de la investigación —es la tesis kantiana, tan conocida, con la que arrancan los prólogos de KrV—, a «lo que hay quehacer en metafísica» (KrV, B 6). En esta perspectiva, en la medida en que ella ha de aclararse no tanto sobre su fin *(Zweck),* como mucho más sobre los medios para lograr un conocimiento en general por principios *a priori,* es decir, ha de aclararse sobre la mera forma de su propio proceder, la metafísica debe ser definida como el sistema de todos *los conocimientos puros de las cosas por medio de conceptos* (cf. WF, 317).

Más arriba hemos dicho que la razón no será interpretada por Kant como capaz del conocimiento de objetos «por meros concep-

9. La Dialéctica transcendental de KrV desenmascara que esos «objetos» son sólo Ideas de la razón. Recuérdese el contexto de la nota 3.

tos». Ahora acaba de postular un «sistema de todos los conocimientos puros de las cosas por medio de conceptos». En su momento alcanzaremos a comprender el sentido de esas dos expresiones kantianas, distintas y compatibles, según creemos.

Esta definición apunta más en concreto a la revolución que anunciábamos más arriba, pues encamina el problema filosófico capital hacia la cuestión de la posibilidad del conocimiento racional, como síntesis *a priori*. ¿Cómo es en general posible desde la razón un conocimiento puro de objetos?

El carácter racional o puro de los conocimientos —tal y como se muestran, poderosos y eficaces en las ciencias— es un hecho para Kant. Los conocimientos que las ciencias promueven y albergan encierran mucho más que reglas generalizadoras de datos empíricos o de experiencias acontecidas en un aquí y un ahora, testificables por una naturaleza humana que, todo lo más, pergeñara a través de esas reglas y para su propia supervivencia simples hábitos de comportamiento útiles y bien instrumentalizados en la marcha ciertamente singular de la especie humana. No. La explicación que ofrece Hume del conocimiento y, más en concreto, de las ciencias y de su posibilitación es insuficiente a juicio de Kant, pues no da cuenta del enorme alcance cualitativo que arrojan —*output*— los pobres elementos —*input*— que aporta la experiencia[10].

Kant pone el acento directamente en la dirección *del output*. Las ciencias muestran ante todo, como lo suyo irrenunciable, un componente de autarquía y de «legislación» de los objetos a los que se refieren. Dicho de otro modo, el término objetivo de una proposición científica, aunque tenga que ver —como es el caso de la física— con determinaciones de nuestro mundo empírico, no tiene nada que ver con facticidades concretas registrables desde una conciencia psicológica, incapaz a la postre de distinguirse de sus contenidos empíricos.

La física de Galileo o de Newton, las matemáticas de modo eminente, nos brindan más bien esta otra constatación: aquello que estatuyen las ciencias es precisamente eso, estatuto, algo que revela una vigencia in-condicionada o, más exactamente, una necesidad que se sostiene en la razón. El sentido de las proposiciones científicas, siendo así que nos hablan de «los hechos» del mundo, es el de un «derecho»". Las verdades científicas estipulan reglas y legalida-

10. Estamos evocando a Quine cuando reconoce expresivamente este problema, que viene de Hume (y Kant). *Vid.* «Naturalización de la epistemología», en *La relatividad onto lógica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1974, pp. 109-110.

11. Advirtamos que Kant ha mostrado más que simple afición a las metáforas jurídi cas. La razón legisladora, la razón juez, la razón sometida a juicio, etc., configuran las coor denadas del gran espacio de una racionalidad que es incesante recurso a principios, tarca *(Aufgabe)*, de constituirse en estado de derecho, frente a su riesgo siempre abierto de natura lización...

des, *i. e.,* régimen que rige el objeto. De ahí que Kant evidencie que lo que constituye el objeto *stricte* de la ciencia no puede entenderse como mero dato circunstanciado, empírico, ni siquiera en el sentido de que precediera como supuesto a la constitución misma de la ciencia. El objeto de la ciencia es interno a la constitución de la propia ciencia. Dicho de otro modo: la implicación entre «conocimiento científico» y «objeto» es una estricta implicación lógica y, como tal, no-empírica. Ésta será la obviedad reflexiva, o analítica y lógica, que Kant considera indiscutible, frente a la tradición empirista representada agudamente por Hume, y que a Kant le ha dado bastantes quebraderos de cabeza.

Esta obviedad le suscita a Kant una hipótesis decisiva para el problema que nos guía. Parece razonable pensar que la «transposición» histórica de los inseguros conocimientos humanos hacia las llamadas ciencias supone —y ha supuesto en cada caso— el decisivo acierto metodológico por parte de la razón inquiriente, a la hora de acotar los estados de cuestión a los que las ciencias intentan respon der. Tal acierto parece consistir en que la ciencia delimita su intención sobre las cosas, remitiéndolas exclusivamente a la estructura lógica («objeto»), que es la implicación necesaria de «conocimiento», es decir, al orden en que quedan avistadas en relación con el estatuto o la regla; en una palabra, remitidas a legislación o determinación racional[12].

Esto está implicando una distinción que hay que adoptar necesaria y cuidadosamente: «Objeto» —decir «de conocimiento» es redundancia— no es «cosa en sí» en ninguno de los dos sentidos del término: ni en el sentido metafísico-teológico de lo plenamente determinado en un *intuitus originarius,* ni en el sentido de cosa como *hypokeimenon,* o sujeto real de sus propiedades, supuesto correlato mundano y predeterminante del contenido de los conocimientos. «Cosa en sí» es respecto no-cognoscitivo, concepto límite del que se echa mano para acotar, por exclusión, el ámbito objetivo o de las condiciones de validez.

La razón humana —inconmensurable respecto de cualquier razón divina— no crea las cosas, sino que simplemente las conoce, es decir, en cuanto cognoscitiva, se refiere simplemente a *ob-jecta,*

12. Los conocimientos científicos se aducen como ejemplo privilegiado y convincente de conocimiento, no se olvide. La cuestión para Kant es la explicación del conocimiento *simpliciter,* y de su carácter racional, tal y como aduce la experiencia (en el sentido de nuestra autocomprensión como seres cognoscitivos), la cual no podría sustentarse si todas sus reglas son siempre de nuevo empíricas. Hay textos de la segunda edición de KrV (por ejemplo, B 5) en los que claramente quedan relativizados los ejemplos de las ciencias. Se trata de encarrilar a la metafísica científicamente, sí; pero también de salvar a la razón del escepticismo, determinando los límites también de la experiencia (en el sentido del magro *input* de la evidencia sensible, que nos decía Quine).

Gegen-stände. Como contrapartida, *sub-jectum* sólo será el sujeto humano o, más exactamente, la razón, en cuanto que soporta o funda tales *ob-jecta*[13].

Kant propone un concepto minimalista de razón humana. Diríase que no le cabe otro, si es que no se ha de proteger la comprensión de la facultad cognoscente en el dogmatismo de asemejarla a la razón divina. En este punto Kant es antileibniziano radical. Pues bien, ese *mínimum* lógico de razón significa que esa razón es cognoscitiva de objetos-que-le-son-dados. Esto quiere decir que el *intuere* de la razón, *i. e.*, el in-mediato relacionarse de la razón con sus objetos, es ser afectada por ellos. El sentido cabal del *intuitus derivativas,* de que habla Kant, significa simplemente que tal intuición es *dependiente de* datos. La marca del carácter propio de la razón es, pues, su receptividad o sensibilidad. Así, la intuición —siempre y sólo intuición sensible—, ofrece el campo, el «territorio» al que apunta como medio todo pensar («es ist doch diejenige, worauf alies Denken ais Mittel abzweckt, die Anschauung» (KrV, A 19/B 33).

Lo acabamos de avistar. El límite de la razón queda medido en la teoría kantiana del entendimiento. Entendimiento *(Verstand)* es la facultad de pensar objetos dados, es decir, ya representados sensiblemente. Kant ha denotado el necesario carácter de «dado» del objeto con el término «fenómeno». Fenómeno es, pues, la contrapartida crítica de «cosa en sí», matizándose con esta palabra, de raigambre griega, el necesario haber-de-mostrarse de las cosas, requerido por el limitado pensar. El entendimiento, por tanto, puede ser descrito en sí mismo como la mera función en la que se contiene la posibilidad (lógica) indeterminada del objeto[14]. Esta posibilidad encierra todo el sentido de la inteligibilidad, en virtud de la cual el conocimiento va acompañado de los caracteres de universalidad y necesidad[15].

13. Una de las consecuencias más importantes de la crítica kantiana será la tesis —extraña y paradójica, confiesa el mismo Kant— de que el propio yo, como sujeto psicológico, sólo pueda ser objeto para sí mismo como fenómeno *[Erscheinung]* o *Phaenomenon,* es decir, como dado o afectando(se) a sí mismo. Que «yo, el yo pienso pueda distinguirme de mí mismo [...]. Difícil de explicar, pero no queda más remedio que establecerlo» (cf. WF, 270).

14. El entendimiento sólo consiste en pensar («dessen ganzes Vermögen im Denken besteht», KrV, B145); y pensar, por tanto, en todo caso, implica límites («jederzeit Schranken beweisst»).

15. Entiendo que podría sostenerse que la tesis kantiana sobre el entendimiento es negación de la leibniziana, como ya hemos indicado (al defender Kant la total heterogenei dad respecto del entender divino), y corrección de la cartesiana, en un preciso sentido: el entendimiento cartesiano es un sujeto mundano encerrado en sus representaciones, que necesita a Dios como garante último (en la propia constitución que le ha dado al entendi miento humano) de la validez objetiva de su saber acerca del mundo. Sin un Dios veraz (no *deceptor)* y providenciando su innatismo, la mente cartesiana no tiene razones para salvar el escollo del escepticismo, y difícilmente podría ser algo distinto de la mente en Hume. Kant

Pero debe insistirse en que la representación de un objeto por parte del entendimiento no puede entenderse como inmediatez intuitiva sino más bien como pro-ducción discursiva, o, si se quiere, como acción *(Handlung)* que lleva las intuiciones a dicha representación, o a la unidad del objeto, es decir, a concepto. Por eso Kant nos dice que gracias al concepto el entendimiento piensa la multiplicidad de los datos refiriéndolos al objeto, es decir, juzga. El entendimiento es facultad de juzgar. La cuestión entonces acerca de la posibilidad de un conocimiento racional puro —tarea bien decantada por la KrV— estriba en clarificar el modo como el juzgar del entendimiento o el juzgar en general contiene la posibilidad o la legalidad del «ser-objeto» en general.

Explicar esto es lo que ha constituido el trabajo de la Analítica trascendental de la KrV, entendida, según lo que venimos diciendo, como una lógica, pues decir «las condiciones del objeto» es lo mismo que decir «las condiciones de la inteligibilidad y de la verdad»[16]. Sin embargo, en esta peculiar lógica se trata de explicar el objeto en su misma posibilitación, de sacar a luz el «derecho» de la referencia, desde el carácter mismo del entendimiento. Esta lógica es más que simple lógica; es escrutinio trascendental. En ella se trata de aquel tipo de conocimiento que se ocupa no ya de objetos tales o cuales (ése sería el conocimiento de tal o cual ciencia o ámbito determinado de saber), sino de la posibilidad del conocimiento en general de cualquier objeto, en cuanto radicada en la razón dicha posibilidad.

El escrutinio acerca de la misma trae a justificación el modo como la razón contiene un saber de los objetos, relativo a las condiciones generales que cumplen como tales. En este preciso sentido, dicho conocimiento de los objetos es *a priori.* En realidad, el conocimiento trascendental tiene como su asunto a la razón misma, en cuanto principio, *i. e.,* en cuanto función principial-epistémica u onto-epistémica (cf. KrV, A 12/B 25), pues, en definitiva, este conocimiento trascendental será el verdadero contenido de una ontología para Kant.

re-compone la función fundante de la mente cartesiana dotándola de carácter transcender] tal, i. *e*,, depurando su carácter de sujeto, o de principio. La preocupación por la refutación del idealismo problemático que aparece en la KrV, sometida tal refutación a idas y venidas en el contexto argumentativo de la obra, constituye, a mi juicio, un buen indicio de lo que digo.

16. En carta a Garve de 7 de agosto de 1783, Kant describe lo que hace en la KrV como una «nueva ciencia», nunca intentada hasta ahora. Si se buscan analogías con las ya existentes, «la lógica es la que le estaría más cercana». Sólo que, a pesar de ello, se queda «unendlich weit unter ihr». La lógica estudia las reglas de cualquier uso del entendimiento, pero no mide la capacidad o alcance del entendimiento en relación con sus objetos (BW, 229). En resumen, la lógica formal no es una *Analytik des Verstandes selbst.*

La tarea comienza por examinar la estructura conceptiva del entendimiento, desarticulando (Kant habla de *Zergliedemng)* la función unificadora (de los datos) al hilo de las divisiones que brinda una consideración de los aspectos formales del juicio. De este modo, Kant habilita una tabla de las categorías o conceptos puros del entendimiento que, en cuanto orden del pensar, expresan el uno-múltiple sentido de todo objeto en general[17]. Las categorías son eso: las formas en las que se traduce, o aparece, o se acusa *(kategorein)* la trama «inteligibilidad» que constituye al objeto (puro).

Se trata entonces de nuevo —y recordemos a Aristóteles— de que el «es» de la cópula preposicional expresa para Kant el diverso venir a unidad de la multiplicidad intuida, *i. e.,* las predicaciones puras o las determinaciones puras de toda posible referencia, las diversas formas de la objetividad.

Pero tal régimen inteligible de la objetividad sería un dogma postulado, impotente para garantizar la verdad o la referencia del entendimiento a los fenómenos, si esas funciones de unidad no se pudieran mostrar en función trascendental, es decir, como constituyendo la efectiva posibilidad de todo objeto dado (piénsese todo el sentido verbal, activo de esa constitución). Aquí reside el meollo de la explicación kantiana de las categorías o conceptos puros del entendimiento como funciones sintéticas o como principios de síntesis *a priori.*

Kant realiza esta mostración del derecho de las categorías estableciendo que el darse mismo de los objetos está sometido a las condiciones de la reunión *(Verbindung, Synthesis)* que ellas encierran.

La tesis de que el conocimiento es síntesis *a priori* constituye por tanto el centro de la filosofía kantiana, tesis que es convertible con la de la justificación del orden trascendental. Kant la defiende interpretando que el entendimiento es regla de unidad y síntesis de la multiplicidad dada en las condiciones —de ahí que multiplicidad «pura»— de toda intuición. Tales condiciones, que representan *a priori* la «datidad», digamos *(die Gegebenheit),* de todo objeto, son el espacio y el tiempo. Kant llama a estas condiciones o a esta multiplicidad pura dada *a priori,* y puesto que son la forma de todo intuir objetos, intuición pura. De este modo, el entendimiento es avistado como recogiendo o reuniendo *(legein)* en lo otro de sí mismo —esa multiplicidad pura— su mentar, y reuniéndolo *a priori.*

17. Recordemos la tabla de las categorías en correspondencia con la división de los juicios. *Cantidad:* universales, particulares, singulares (unidad, pluralidad, totalidad); *cualidad:* afirmativos, negativos, indefinidos *(unendlich)* (realidad *o quidditas,* negación, limitación); *relación:* categóricos, hipotéticos, disyuntivos (sustancia-accidente, causa-efecto, ac ción recíproca); *modalidad:* problemáticos, asertóricos, apodícticos (posibilidad, efectividad *(Dasein),* necesidad.

Acabamos de hacer una descripción de lo que dice Kant. Kant sin embargo defiende su tesis, en el seno de una prueba de la misma, con la que pretende otorgarle la necesidad que reclama para sí toda demostración científica que se precie. Y la prueba procede mostrando que la constitución de objetividad, es decir, de una unidad inteligible de objeto, que recoge la multiplicidad de datos, no es, simplemente, una unidad encontrada, descubierta o puesta en luz, sino una reunión producida en una acción de reunir —permítanse las redundancias—, es decir, en un acto o actividad, cuya forma es «yo pienso» o «yo estoy pensando».

La unidad que, entonces, hace posible al objeto es la unidad de una conciencia *(Bewusstsein)* que reúne, llevando lo múltiple a la representación del objeto. Y eso es juzgar. A despecho de las imágenes psicologizantes, la doctrina kantiana sobre la unidad sintética originaria de la apercepción es, o quiere ser al menos en Kant, una teoría del juicio, en donde el semantema «conciencia» debe ser entendido en su carácter trascendental. Y donde la unidad del «yo» no es una unidad subjetiva, sino precisa y rigurosamente objetiva.

Kant entiende que la noción de «síntesis *a priori*» que se encierra en esta comprensión del «yo» o de la subjetividad entrega una explicación convincente del juicio *(i. e.*, del enigma de la cópula, esa palabrilla aparentemente inocua: «es»); algo que la habitual descripción de los lógicos ha escamoteado siempre, cuando nos lo han descrito como la representación de la relación entre dos conceptos (cf. KrV, B 141). Dicho de otra manera: el «yo pienso», principio supremo de la síntesis, es condición universal última, o principio trascendental del objeto. «El «yo pienso» —nos ha dicho Kant en un texto devenido tópico— ha de poder acompañar a todas mis representaciones, pues de lo contrario habría algo representado en mí que no podría ser pensado, es decir, que *no sería objeto* para mí» (KrV, B 131-2. Subrayado nuestro).

En esta síntesis pura el «yo pienso» cumple una referencia al objeto (en general), cuya estructura viene determinada por las reglas diversamente unificantes de la multiplicidad pura. O, lo que es lo mismo, la principialidad del «yo pienso» se traduce en los «principios» (expresión del mismo entendimiento) que exponen las legalidades en virtud de las cuales el entendimiento es capaz de objetos determinados, adscribibles a toda la diversidad de ámbitos científicos, más o menos metódicamente constituidos, integrantes en definitiva de la experiencia humana. Estamos aludiendo a la Analítica de los principios de la KrV. Kant quiere mostrar en ella la estructura de la objetividad en general como condición de todo objeto de nuestra experiencia, brindándonos así una teoría trascendental de la experiencia.

El entendimiento es principio constituyente de la experiencia, y los mismos principios que constituyen (hacen posible) la experien-

cia son los principios constitutivos de los objetos de la experiencia. Kantianamente debemos entender, pues, por «experiencia» el sistema de los objetos siempre relativos a la sensibilidad. Consecuentemente, hay que entender la ciencia, en su posibilidad misma, como sistema de objetos y no simplemente de percepciones.

La remisión del objeto a la función sintética del entendimiento nos dice, pues, que el entendimiento —a través de sus categorías— entrega al conocimiento no la cosa, sino la cosa en forma o formalidad de objeto. De ahí que la verdad trascendental no es una simple verdad formal. Eso es insuficiente y tal vez inexacto. Es verdad de la forma-objeto. La ontología que expone esa verdad puede ser entendida como expresión de la experiencia trascendental, o como una metafísica de la experiencia. Tal es el límite de la metafísica.

3. *Demarcación. Metafísica o conocimiento por conceptos frente a construcción de conceptos*

La cuestión metodológica que ha desentrañado la KrV sobre la posibilidad y los límites de un conocimiento racional puro de objetos ha ido arrojando para Kant un resultado que no se explícita con toda claridad casi nunca, pero que está siempre oblicuamente a la vista, a saber: las matemáticas encierran un peculiarísimo tipo de conocimiento puro, que no puede en absoluto confundirse con el conocimiento metafísico, ni siquiera en el sentido de que la frontera entre ambos estuviera franca. Aun más: se trata de que el conocimiento matemático es un conocimiento al que el conocimiento metafísico en vano podría imitar, pues tal conocimiento matemático, prueba brillante de la eficacia cognoscente de la razón, se refiere a objetos cuyos conceptos se construyen, es decir, representan *a priori* la propia datidad o el darse del objeto.

Digamos que en la matemática el concepto (del objeto) rige o determina la representación intuitiva del propio objeto. Naturalmente que esto no sería posible si no hubiera condiciones generales del darse de todo objeto ya estatuidas, por así decir, en la razón; es decir, ello no sería posible sin una sensibilidad *a priori.* Con otras palabras, las matemáticas son las ciencias relativas precisamente a lo empírico-formal, constituido en un sistema de objetividad determinada, sin que quepa entenderlo como un sistema relativo a las condiciones generales de la objetividad. La matemática no es conocimiento trascendental.

Kant ha privilegiado la geometría a la hora de teorizar sobre las matemáticas, tal vez porque la forma del sentido externo ofrece mejores posibilidades a la ejemplificación intuitiva. Pues bien, tajantemente nos ha definido la geometría como la «ciencia que de-

termina sintéticamente *a priori* las propiedades del espacio» (KrV. B41),

Las intuiciones puras del espacio y el tiempo —nos dice Kant— «se representan *a priori* no meramente *[bloss]* como formas de la intuición sensible, sino como intuiciones *[als Anschauungen selbst]* que contienen una multiplicidad, es decir, se representan como conteniendo en ellas la determinación de la unidad de eso múltiple» (KrV, B 160). Eso quiere decir «espacio como objeto» o «tiempo como objeto», pues esa unidad allí contenida sólo puede pertenecer al entendimiento que piensa la multiplicidad pura del espacio o del tiempo refiriéndola a..., es decir, llevándola a representación objeti va. Singular unidad ésta del espacio o el tiempo que no puede perte necer a los sentidos, pero que precede necesariamente a cualquier concepto del objeto en general de la experiencia. Kant insiste en que esta unidad es del espacio y del tiempo, que son las condiciones del darse de todo objeto. Pero ésta es la unidad que hace posibles todos los conceptos de la matemática, los cuales piensan las propiedades de esa «multiplicidad pura-una» construyendo sintéticamente las di versas formas de esa unidad, refiriéndolas a objeto (cf. KrV, B 161, nota). A este venir a representación de este singular tipo de objeto ha llamado Kant conocimiento «por construcción de conceptos».

Como contrapartida, lo que arroja para la metafísica lo que he mos llamado la teoría trascendental de la experiencia (u ontología) es que los principios metafísicos del objeto identifican a todo objeto posible como objeto de la naturaleza, siendo «naturaleza» el concep to que piensa la unidad de los objetos sensibles. El concepto de «na turaleza», críticamente entendido, abre para Kant el ámbito uno en el que se inscribe el uso teórico de la razón y la tarea de la construc ción de las ciencias (también las matemáticas).

Ese interés teórico de la razón, avistado en su tensión o proyec to de una metafísica, no tiene críticamente más «dato» o apoyatura que ese concepto totalizador *(Inbegriff)* de la experiencia: la natura leza. La metafísica de la experiencia sólo puede determinarse, pues, como metafísica de la naturaleza. Una metafísica de la naturaleza es posible, en la medida en que la metafísica se sitúa en el punto de vista apriórico o de condición de posibilidad del conocimiento em pírico, que es siempre de objeto determinado.

La conjunción racional-empírico atraviesa todo conocimiento de objetos del mundo, y el saber metafísico (de la naturaleza) dispa ra su atención al momento racional-conceptual que delimita, abriéndolo, el ámbito de la experiencia determinada del objeto. Así se entiende que Kant, en concordancia con su propia elaboración del orden de la experiencia según la dualidad pensamiento-cuerpo, avis te una gran división en la metafísica de la naturaleza regida por los conceptos de «naturaleza pensante» y «naturaleza corpórea». Es irre-

levante que sea ésa u otra la articulación conceptual del objeto-dado «naturaleza»; lo importante es que éste es el sentido de la expresión «conocimiento por conceptos», aunque tal caracterización sirve muy expresivamente, como recurso lingüístico desde luego, para establecer la demarcación del conocimiento metafísico, respecto del matemático. Lo imperativo para Kant es advertir sobre la imposibilidad de que un sistema cognoscitivo que contenga los principios racionales (conocimientos metafísicos) acerca de los objetos —que han de ser dados— se construya *more mathematico.*

De ahí que una cierta averiguación sobre el lugar en que está situada la matemática aporte reiteradamente claridad sobre el propio estatuto del conocimiento metafísico. La constructividad misma del peculiar «objeto» matemático remite su propia posibilidad a los principios de todo objeto en general, desentrañados por la metafísica en su momento propedéutico u ontológico. Dicho de otra manera, la misma «construcción de conceptos», propia del conocimiento matemático, queda «acotada» en el interés teórico de la razón, que no tiene más horizonte de objetividad que la «naturaleza».

Por eso, al definir la matemática como conocimiento «por construcción de conceptos», Kant le reconoce, desde luego, su genuina y aun sofisticada «aprioridad»; pero esa definición paga el precio de denotar con ello que el objeto matemático queda inscrito precisamente en lo que determina el límite de la razón: la sensibilidad pura.

Los pasajes kantianos de la Metodología trascendental de la KrV, que hacen balance sobre la posibilidad y los límites de la metafísica, extrayendo una disciplina del uso teórico de la razón, son ciertamente una llamada a la modestia y a la cautela de las aspiraciones metafísicas, sí; pero son también una reivindicación del lugar excelente, exquisita y genuinamente «conceptual» que corresponde a los conocimientos estrictamente racionales o por principios, ámbito único, propio e irrecusable de la filosofía. En este contexto, la comparación con las matemáticas tiene un sentido, no precisamente modesto: la «racionalidad» de la matemática, su aprioridad —parece querer decirnos Kant—, deja a la razón en una suerte de proto-objetividad, que no llega a pensar ningún objeto dado determinadamente, sino en la «antecámara de la verdad», sin poder ser expresión de la legalidad universal de la forma-objeto, dilucidada por la filosofía.

He acabado con una metáfora leibniziana; pero si Leibniz es, corno creo, un muy determinado frente ante el que se forja la teoría Kantiana del orden conceptual, traer a colación esta imagen tan intuitiva con la que Leibniz aludía a in-suficiencias de razón no me parece que sea hacer traición a Kant.

LA CONCEPCIÓN METAFÍSICA DE HEGEL

Jorge Aurelio Díaz

No cabría hablar con propiedad de una «metafísica», en el sentido etimológico del término, para referirse a la filosofía de Hegel: como un estudio de lo que está más allá del mundo físico. Porque su doctrina es un consecuente monismo racionalista que busca reconciliar en la suprema unidad de la Idea todas las oposiciones de la reflexión. Expone el sistema de la verdad donde las diferentes oposiciones (ser-pensar, alma-cuerpo, fenómeno-cosa en sí, etc.) no son más que momentos del mismo devenir de la Idea, necesarios en su lugar, pero también necesariamente superables y superados por ese mismo devenir.

La propuesta hegeliana para la comprensión de «lo uno que es todas las cosas» *(hén kaí pánta)* es en realidad simple, aunque sus consecuencias tienen que ser complejas, ya que con ella debe poderse comprender toda la innumerable diversidad de lo real. Considera que el resultado del esfuerzo realizado por el hombre occidental para descubrir el sentido último de todo lo que es consiste en comprender esa realidad que todo lo abarca no como una cosa, como un objeto, como una sustancia, sino más fundamental y originariamente como un *proceso* o, utilizando sus propios términos, como un *sujeto*. Porque no se trata de un proceso cualquiera o en general, sino de aquel que cumple cabalmente las condiciones de lo que es un verdadero proceso: el pensamiento. Y la razón fundamental por la cual el pensamiento cumple cabalmente esas condiciones es que en él se dan de manera ideal los tres momentos indispensables para poder hablar de un proceso: 1) que algo, 2) se vuelva otro, y 3) en ese y por ese mismo volverse otro sea más él mismo. El acto de pensar es, como nos lo enseñó Descartes, (1) aquel ser único que sabe de su ser y que en ese saber de sí no puede estar equivocado. Pero (2) no puede darse sino en la medida en que algo realmente diferente de él, su objeto, se le haga presente y lo constituya como acto de pensar. Ahora bien, y aquí

está el gran aporte de los tiempos modernos, (3) ese acto de pensar no es verdadero, en el doble sentido de ser verdadero acto de pensar y de ser acto de pensar la verdad, sino en la medida en que sujeto y objeto se identifiquen por completo, lo cual se da en el acto de pensar esa misma totalidad como proceso. En otras palabras, cuando se piensa en el contexto del proceso en el cual consiste la totalidad, y aquello que se piensa es comprendido como momento de ese único proceso, se está en la verdad. A ese pensar desde y en la totalidad lo denominó Spinoza con mucha propiedad *sub specie aeterni*, desde la perspectiva de lo eterno.

Tenemos así la tesis central del idealismo hegeliano: el ser es, en último término, acto de pensar. Con esta tesis atrevida y simple, pero inagotable en sus consecuencias y aplicaciones, considera He-gel que ha llegado a su culminación el camino que iniciaron los griegos. En este sentido, pero sólo en este sentido, habla de un final de la historia.

Para exponer en forma condensada las líneas fundamentales de este sistema hegeliano, vamos a seguir cuatro pasos: 1) Comenzaremos situándolo en la perspectiva de su propia lectura de la historia de la filosofía, ya que sólo así puede entenderse, a su parecer, el sentido y la envergadura de la propuesta. Por cuestiones de espacio reduciremos esta perspectiva histórica a tres momentos cruciales: Aristóteles, Spinoza y Kant. 2) Luego estudiaremos la introducción al sistema, tal como fue desarrollada en la *Fenomenología del Espíritu*, en la cual se recorre la experiencia completa de lo que significa saber. 3) Esto nos ha de permitir comprender mejor la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, que expone el panorama completo del sistema o concepción metafísica global. 4) Nos detendremos luego a considerar su concepción metafísica específica, tal como aparece en *La Ciencia de la Lógica*, donde la primera parte de su sistema enciclopédico es objeto de una exposición más detallada. 5) Haremos por último una consideración sobre el sentido de la propuesta hegeliana.

I. LA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Si una verdadera filosofía no es otra cosa que «la época vertida en conceptos», no puede entenderse su significado real sino desde la perspectiva de su lugar histórico. Esta relativización histórica, lejos de conducirnos a un relativismo, debe por el contrario permitirnos comprender la tarea de la filosofía como un perenne actualizarse de la verdad única en su devenir temporal. Si a Hegel se le reprocha su pretensión de haber logrado exponer el sistema absoluto de la verdad, es porque se olvida la conciencia que tuvo acerca de la provisionalidad histórica de su filosofía. Nadie antes que él, salvo tal vez.

Herder, había tenido una más clara conciencia del carácter temporal de su proyecto metafísico.

Hegel se comprendió a sí mismo como la culminación de la tarea emprendida por los griegos y, en particular, por Aristóteles. Cuando al finalizar la *Enciclopedia* sintetiza su concepto de filosofía en la estructura de un triple silogismo de silogismos, no encuentra una mejor manera de interpretarse que citando en griego el texto de la *Metafísica* XII, 7, donde se habla de Dios como del pensar que se piensa a sí mismo. La odisea de la cultura occidental se inició cuando el hombre decidió jugarse su destino al pensar. Y ya desde sus inicios vio en el pensamiento no sólo un instrumento mediante el cual apropiarse de algo ajeno, sino la verdad misma de lo que es. Conocer supone la cognoscibilidad de aquello a donde se apunta. Dios, para Aristóteles, es cognoscibilidad plena, «pensamiento que se piensa a sí mismo al abarcar lo inteligible, porque se hace inteligible con este contacto, con este pensar». Sin embargo, Hegel anota que esa intuición permanece sin desarrollar, de modo que «el pensar es para Aristóteles un objeto como los demás, una especie de estado. No dice que sólo él sea la verdad, que todo sea pensamiento, sino que es lo primero, lo más fuerte, lo más digno. Que el pensamiento como aquello que se refiere a sí mismo *sea*, que sea la realidad, es lo que decimos nosotros. Además decimos que el pensamiento es toda la verdad, pero no así Aristóteles» (G. *Ph.*, II, 165).

La época moderna puede verse ejemplificada en Spinoza, quien lleva el propósito de Descartes hasta sus últimas consecuencias. «Spinoza —dice Hegel—, es punto capital de la filosofía moderna: o spinozismo, o no hay filosofía» *(ibid.*, III, 163/4). Para sobrepasar la posición cartesiana, el pensador judío parte de la identidad entre ser y pensar, al concebir aquello que propiamente es, que es por sí mismo, como lo que tiene que ser pensado por sí sin necesidad de ningún otro: la Sustancia. De esa forma unifica las dos sustancias de Descartes, la extensa y la pensante, en la única sustancia que existe por sí. En esta osada unificación Hegel halla, sin embargo, una grave unilateralidad: al momento de la determinación no se le otorga suficiente valor, «hay demasiado Dios». Lo finito como tal, los modos, carecen de una justificación racional en cuanto a su propia consistencia, debido a que la negación es concebida sólo como limitación, pero sin llegar hasta el concepto de la doble negación. ¿Qué se nos quiere decir con ello? Que Spinoza no logró concebir el carácter puramente procesual de la sustancia, no logró comprenderla como puro proceso, a pesar de que le otorga un dinamismo innegable. Porque una cosa es decir que la sustancia es dinámica y otra muy distinta comprenderla como proceso puro. Para llegar a esto último es necesario renunciar a pensarla como algo positivo en sí mismo, como «cosa», para comprenderla como pura negatividad, como ne-

gatividad que se niega a sí misma y sólo así puede pensarse como algo positivo[1]. Al no concebirla en esta forma, sus determinaciones no son vistas como necesarias en el mismo sentido en que lo es ella misma. Sin embargo, sigue siendo válido «que el pensar tiene que haberse colocado en el punto de vista del spinozismo; éste es el inicio esencial de todo filosofar. Cuando se comienza a filosofar hay que ser spinozista» *(ibid.,* III, 165). Esto no podremos olvidarlo cuando avancemos dentro de la estructura del sistema de Hegel.

Ahora bien, es sin duda frente a Kant donde su pensamiento alcanza sus perfiles más propios. A lo largo de la exposición destacaremos los puntos más importantes. Por el momento digamos que Hegel le reconoce a Kant haber llevado a su culminación el «giro copernicano», al plantear y resolver de manera adecuada la cuestión del conocimiento: ¿cómo son posibles juicios sintéticos *a priori?* Lo cual quiere decir: ¿cómo resulta posible que de experiencias singulares y contingentes puedan surgir juicios universales y necesarios? Al establecer como fundamento de esta posibilidad la apercepción trascendental, Kant acertó en su búsqueda: la subjetividad es fundamento de la universalidad y la necesidad. Pero en lo que no acertó fue en reducirla a subjetividad sólo humana. En otras palabras, Hegel no acepta que la universalidad y necesidad que el conocimiento les imprime a los objetos sean exclusivamente para nosotros seres humanos y no tengan validez para todo sujeto posible. Él conoce bien las razones de ese reduccionismo kantiano, pero no las comparte.

La primera es de orden cognoscitivo a la vez que metafísico: si esa universalidad y necesidad hubieran de predicarse de las cosas mismas, éstas se mostrarían contradictorias, tal como lo demuestra la dialéctica trascendental. A lo cual responde Hegel: las cosas son en realidad contradictorias, porque su ser es radicalmente pasajero y contingente, está horadado por el no ser. Considerando la reticencia kantiana para aceptar la contradicción inherente a la realidad finita, Hegel comenta: «muestra demasiada ternura con las cosas». Esa reticencia la atribuye Hegel a la nefasta influencia de Hume. La idea de que la realidad empírica no esté conformada por cosas sólidas y sustanciales sino por volátiles procesos choca con el sentido común y es algo que un empirista se niega a aceptar. Pero un racionalista como Kant encubre este rechazo con el argumento especioso de que una realidad así llevaría al entendimiento a contradecirse. Hay sin embargo una razón más profunda para no atribuirle a la realidad en sí esa necesidad y universalidad que descubre el conocimiento científico: la libertad. Porque si el mundo poseyera en sí

1. Las consideraciones más sólidas sobre este concepto de negatividad autorreferida han sido hechas por D. Henrich en su artículo «La lógica hegeliana de la reflexión» (Henrich, 1990, 79ss.).

mismo tal necesidad, no habría lugar para la acción libre del hombre. A esto Hegel va a responder con Spinoza, pero buscando ir más allá: la verdadera libertad no es libre albedrío; éste no es más que un momento abstracto de la reflexión: aquel en el cual ella se constituye como tal. Porque, al reflexionar, rompemos nuestro encadenamiento ciego a la necesidad exterior, pero no para situarnos al margen de toda necesidad en una especie de limbo causal de donde podría surgir cualquier determinación, sino para someternos a las necesidades que nos dicta nuestra propia razón. No existe otra libertad que aquella que se vuelve efectiva mediante el ejercicio de nuestra inteligencia; ser libre es saber de esa necesidad.

Ahora bien, al rechazar el reduccionismo, Hegel no pretende situarse por detrás de Kant. Por el contrario, considera que ese camino debe recorrerse hasta el final, que su devastadora crítica a la metafísica del entendimiento es por completo válida y que nadie debería pretender recuperarla. Pero esa crítica debe abrirnos el paso hacia la razón. Esta comprende lo real como un proceso absoluto o como una negación que se niega a sí misma, cuyos momentos son fijados por el entendimiento para determinarlos y conocerlos, pero cuya comprensión exige restituirlos al seno del proceso del cual fueron abstraídos.

II. INTRODUCCIÓN AL SISTEMA: *LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

Cuando Hegel tuvo ocasión de exponer ante sus contemporáneos su doctrina filosófica, vio la necesidad de justificar primero su punto de vista, mostrando cómo era el resultado necesario de la doctrina kantiana comprendida hasta sus últimas consecuencias. Ya Fichte había buscado, lo mismo que Schelling, superar las que consideraba injustificadas limitaciones a ese gran descubrimiento kantiano que era la apercepción trascendental como lugar originario de toda necesidad y universalidad cognoscitivas. Pero la tarea de ofrecer una alternativa que hiciera justicia a las aspiraciones del conocimiento humano, no satisfechas por Kant, sólo podía llevarse a cabo superando desde su mismo interior la insuficiente crítica al conocimiento realizada por éste. La *Fenomenología* se propone entonces llevar a fondo esa crítica, cuidando de no reducir el saber a uno solo de sus aspectos y no necesariamente el más importante: la captación de objetos a partir de los datos de la sensibilidad.

«El saber, que ante todo y de manera inmediata es nuestro objeto, no puede ser otro que aquel que es él mismo saber inmediato, *saber* de lo *inmediato* o de *lo que está siendo*». Con estas palabras se abre el texto, mostrando así de entrada no sólo que su objeto central es el saber, sino también el método que deberá seguirse: la exposi-

ción del proceso cognoscitivo a partir de su estado inicial o embrionario. Para nuestro propósito de exponer las líneas directrices de la concepción metafísica hegeliana, lo más importante será fijar las dos grandes etapas de ese recorrido, así como el resultado al que pretende haber llegado.

1. *Primera etapa del recorrido: la conciencia individual*

La *Fenomenología* comienza examinando la conciencia individua! que se propone saber de su mundo circundante *(conciencia).* Ese saber es ante todo una certeza previa acerca de ese mundo, certeza que nos lo muestra como un conglomerado de cosas singulares, únicas e irrepetibles. Pero esa «certeza sensible» resulta insostenible por su simplicidad: porque las pretendidas cosas exclusivamente singulares sólo pueden ser objeto de conocimiento en la medida en que posean determinaciones de carácter universal que permitan ordenarlas en clases, en especies. Ahora bien, al percibirlas así e intentar saber en qué consisten, hacemos la experiencia de su disolución para convertirse en casos de leyes generales, en acontecimientos concretos de procesos dentro de los cuales se nos hacen presentes. Esta experiencia de lo que significa conocer objetos describe los pasos que ha seguido y sigue siempre la conciencia cuando avanza hasta el conocimiento científico: de un mundo de cosas únicas e irrepetibles pasamos a un conglomerado de individuos interrelacionados en cla ses, que finalmente se nos convierten en «juegos de fuerzas», en acontecimientos gobernados por leyes. Ahora bien: ¿de dónde provienen esas leyes generales?, podemos preguntar con Kant. «De la conciencia», se nos responde, en cuanto la misma se capta como identidad que permanece a través del flujo de la vida y logra así unificar el torrente desordenado de nuestras percepciones.

Al situar así la verdad de los objetos en la certeza del sujeto que se sabe idéntico a través del flujo de sus impresiones sensibles, es decir, en su autoconciencia, vemos que ésta no pasa de ser una convicción personal y subjetiva que como tal no ofrece garantía alguna de verdad. Es necesario que comprobemos tal certeza, mostrándonos, en efecto, superiores a la vida y no atados a ella de manera indisoluble. Pero como se trata de verificar una convicción subjetiva, tal verificación sólo puede darse a través de otra autoconciencia, de alguien que posea él mismo esa certeza dentro de sí. Cada concien cia busca así la confirmación de su propia autoconciencia mediante el reconocimiento: saber supone saberse y esto a su vez implica bus car el reconocimiento.

Es bien sabido que para Hegel la lucha por el reconocimiento resulta ser ineluctablemente una lucha a muerte que conduce al sometimiento de un contrincante y a su dominación por el otro. Esta lucha

está en la base de nuestras relaciones intersubjetivas. Ahora bien, la conciencia se libera de su condición servil mediante el trabajo, con el cual logra dominar el mundo y perpetuarse en él, venciendo así su temor a la muerte y rompiendo con ello la cadena de su servidumbre. Es entonces cuando, según Hegel, el hombre llega en realidad a pensar, a ser «autoconciencia libre»: «porque pensar —comenta— es ser para sí objeto, no como yo *abstracto,* sino como yo que posee a la vez el significado de lo que es *en sí, o* comportarse con el ente objetivo de tal manera que éste tenga el significado del *ser para sí* de la conciencia» *(Ph.,* 151/2; 122). En otras palabras, pensar es comportarse con la realidad a sabiendas de que en ella el yo se encuentra a sí mismo, de modo que lo que ella tenga de consistente le ha sido otorgado por ese yo, tanto en el acto de comprenderla, como en el proceso de elaborarla a su imagen y semejanza. Por eso «al pensar soy *libre,* porque no estoy en algo otro, sino que permanezco sin más dentro de mí mismo, y el objeto, que es para mí lo entitativo, es, en unidad indisoluble, mi ser para mí» *(ibid.).*

A través de las figuras del *estoicismo,* el *escepticismo γ* la *conciencia desventurada* podemos ver cómo la conciencia va afirmando cada vez más esa libertad ante el mundo. Comienza por despreciarlo en forma estoica, pero como tal actitud no la libera en realidad del mundo, procede a negarlo escépticamente como a una pura apariencia. Ante la inanidad de este segundo intento de autoafirmación, la conciencia proyecta la confianza en sí misma en un más allá desgarrador. Ejemplos históricos de estas experiencias, que todo hombre moderno guarda en el fondo de su conciencia, los encuentra Hegel en el mundo romano y el cristiano. Con ellas la conciencia se halla preparada para acceder a un nuevo horizonte y a una nueva comprensión de sí misma y del mundo: la razón.

«La razón —nos dice Hegel— es la certeza que tiene la conciencia de ser toda la realidad; así expresa el idealismo su concepto de razón» *(Ph.,* 176; 144). Tesis que no puede resultarnos ya extraña: al acceder a la razón, el hombre comprende que en ella se juega todo el sentido propio y el de cualquier otra realidad; fuera de ella no hay Salvación. Aun si pretendemos criticarla, tendremos que acudir a ella para hacerlo. Impulsada por ese idealismo, la razón se busca primero de manera teórica en la realidad inmediata, y es así como la ciencia, obedeciendo a un materialismo sin concesiones, llega a la conclusión de que la materia es dinámica o, como dice Hegel parodiando a los frenólogos, de que el ser del Espíritu es un hueso, lo que viene a significar que el ser del hueso es Espíritu. Sabiéndose así la verdad de! mundo, la razón se vuelve sobre sí para recorrer ahora las figuras de un individualismo unilateral, que intenta primero disponer de la realidad en su provecho (el cínico), imponerle luego sus convicciones subjetivas (el revolucionario) y, por último, reformarla

en función de una utopía (el quijote). Ominosas figuras que preludian los estragos de una «razón instrumental», como los que hemos tenido ocasión de experimentar hasta la saciedad en nuestro siglo XX. Frente a esa doble unilateralidad, teórica y práctica, se yergue entonces la verdadera individualidad expresada por la doctrina kantiana. Ésta busca unificar la singularidad de toda conciencia que actúa con la universalidad de la razón que debe guiarla, y en ello estriba su grandeza; en haber comprendido que el valor absoluto del individuo estriba en el carácter universal de su razón.

Por otra parte, la insuficiencia de esta moral proviene de que analiza al individuo que actúa abstrayéndolo del contexto social y no llega a superar esa abstracción. Ese análisis muestra cómo la conciencia, sabiéndose universal, es decir, no cosa u objeto sino acción, se niega a que se la juzgue por sus resultados, que son siempre algo singular. Esto explica que la moral kantiana sea de intenciones y no de resultados: «Si no logra *realizar* su *propósito,* sin embargo, lo *ha querido,* es decir, convierte al *propósito* como propósito, al *puro obrar* que nada obra, en el *asunto mismo (die Sache selbst),* y puede decir que en todo caso algo *se hizo* y *se intentó,* y consolarse con ello» *(Ph.,* 296; 242). A esto lo considera Hegel un engañarse a sí mismo y a los demás. Para que la acción no tenga entonces que ser separada de su resultado, éste debe dejar de ser algo singular y convertirse en «una entidad cuyo *ser* sea el *obrar* del individuo *singular y* de todos los individuos, y cuyo obrar sea inmediatamente *para los demás,* o un *asunto* que lo sea únicamente *como obrar de todos y de cada uno;* entidad que sea entidad de todas las entidades, que sea *entidad espiritual*» *(Ph.,* 300; 245). En otras palabras, la individualidad tiene que elevarse sobre sí para asumir como objeto no su actuar singular, sino la obra común que es, a la vez, singular concreta y universal.

Pero antes de acceder al mundo de la intersubjetividad o del Espíritu, hay que examinar otros aciertos y otras insuficiencias de esa moral, universal sí, pero abstracta. En efecto, la razón, al estar cierta de su universalidad, se convierte en legisladora universal, pero de nuevo lo abstracto de su autocomprensión la lleva a no poder otorgarle contenido alguno a sus normas. Ese formalismo no sólo la vacía de todo contenido, sino que se convierte en arma de doble filo: a la vez que desenmascara toda normatividad que se pretenda absoluta, termina corroyendo cualquier normatividad. La salida que nos ofrece la *Fenomenología* para superar estas insuficiencias consiste en tomar conciencia del radical compromiso con la realidad espiritual de la sociedad dentro de la cual obramos. Sólo desde ella y frente a ella puede la conciencia elaborar una moral. Al asumir así su verdadera universalidad, que no es sólo la abstracta del obrar consciente frente a la realidad concreta de sus resultados, ni la de una facultad legisladora que, abstraída de todo contexto, viene a con-

vertirse en disolvente de toda moral, la conciencia se comprende entonces como momento de un obrar colectivo, del proyecto en ejecución en que consiste la sociedad de la cual forma parte. Al trascenderse así, alcanza concreción y efectividad.

2. *Segunda etapa del recorrido: el Espíritu*

«La razón es Espíritu en cuanto se ha elevado a verdad la certeza de ser toda la realidad, y es consciente de sí como de su mundo y de su mundo como de sí» *(Ph.,* 313; 259). Abrirse el mundo, en el sentido en que Hegel pretende hacerlo con el kantismo, es aceptar que las condiciones del pensar humano son pura y llanamente las mismas de todo lo que es. Y ésta es, en verdad, la tesis que subyace a la doctrina kantiana y a toda la modernidad: el hombre es el sentido último de todas las cosas. Pero la adecuada y consecuente comprensión de esta tesis conlleva la superación del miope y abstracto individualismo. Porque el hombre es el sentido de toda la realidad, no porque tenga en su poder otorgar ese sentido a su capricho, sino única y exclusivamente en cuanto él mismo se somete a los dictados de su razón. El análisis del individualismo moderno debe conducir a su superación, en cuanto se comprenda lo que realmente significa que el valor absoluto del individuo está constituido por el carácter universal de su razón. Para ello es necesario comprender a su vez el proceso mediante el cual la sociedad ha ido avanzando desde su inicial organización en el pueblo griego hasta su compleja organización en el Estado moderno, es decir, su proceso de culturización *(Bildung).* Y es igualmente necesario comprender cómo esta historia de la cultura ha estado sustentada por un desarrollo no menos complejo del fenómeno religioso. Cultura y religión mantienen entre sí la misma relación que se establece en la conciencia de cada uno entre su conciencia de mundo y su autoconciencia: la primera va mostrando el progresivo adueñarse de una realidad ajena hasta su completa apropiación, mientras que la segunda va señalando las diversas etapas de su propia autocomprensión.

No vamos a detallar aquí los valiosos análisis hegelianos sobre la génesis de la conciencia moderna, tanto en el aspecto cultural como en el religioso *(Espíritu γ Religión).* La reconciliación completa se logra con «el saber absoluto», que supera la distinción radical entre sujeto y objeto y, por lo tanto, nos permite elaborar una metafísica de acuerdo con la condición impuesta por Kant.

3. *El resultado: «el saber absoluto»*

Los densos y oscuros párrafos con los cuales termina la *Fenomenología* se proponen situarnos dentro de ese nuevo horizonte donde

sujeto y objeto han llegado a identificarse. Porque mientras que esa dualidad subsista, resulta imposible lograr absoluta certeza sobre la adecuación del saber a su objeto. Pero además, y esto es aun más grave, tal saber nunca podrá ser un saber de la totalidad, ya que ésta, por su misma naturaleza, no puede presentarse como un objeto ajeno al sujeto. Superar el punto de vista kantiano es acceder a ese «saber absoluto» para el que la realidad como un todo se constituye como un saber que se sabe, de modo que su conocimiento no implica conocer algo otro, sino un volverse del saber sobre sí mismo. Porque si obrar racionalmente a la luz de un concepto adecuado de Dios es realizar al absoluto en el tiempo, comprender la estructura de ese obrar racional es conocer al absoluto mismo.

El saber especulativo consiste entonces, como su mismo nombre indica *(speculum* = espejo), en un desdoblamiento del saber para saberse a sí mismo, en un tomar conciencia de la estructura lógica del obrar racional. Este saber, que se comenzará a exponer en la lógica, será así un saber las condiciones mismas de todo lo que es: saber absoluto que es él mismo saber de lo absoluto.

III. METAFÍSICA GLOBAL: *ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS*

Habiendo mostrado así cómo una metafísica después de Kant tiene que ser conscientemente especulativa, es decir, elaborada a partir de un pensar que se piensa, Hegel desarrolla entonces su propuesta. Cabe distinguir en ella dos momentos, que hemos llamado el global y el específico. Por una parte, como teoría de la totalidad, debe constituirse como sistema omnicomprensivo en el que cada momento de lo real obtenga su lugar propio. Pero, por la otra, como pensar que se piensa a sí mismo, su función primordial es analizar las condiciones de todo pensar, llevando a cabo la tarea que ya Aristóteles había vislumbrado: realizar el inventario completo de los conceptos fundamentales para todo conocimiento. La metafísica global se expone en la *Enciclopedia,* mientras que la especial se encuentra en la *Lógica.* El hilo conductor de la metafísica global es la Idea o el *logos* que, como pensar que se piensa, se despliega en tres grandes momentos: «La Idea se muestra como el pensar pura y simplemente idéntico consigo, y a la vez como la actividad de colocarse frente a sí para poder ser para sí misma, y en ese otro no estar sino cabe sí misma. Es así como la Ciencia se divide en tres partes: I) la *Lógica* o ciencia de la Idea en sí y por sí misma; II) la *Filosofía de la Naturaleza* como ciencia de la Idea en su ser otro; III) la *Filosofía del Espíritu* como ciencia de la Idea que retorna dentro de sí misma desde su ser otro» *(Enz.,* § 1H). El esquema es, en verdad, simple. La realidad

toda se ordena según tres grandes momentos. El primero es el pensar que se piensa y al hacerlo piensa las condiciones de todo lo posible. Pero, al comprenderse como pura condición *de* posibilidad, muestra su carácter abstracto, que sólo llega a tomar realidad en la medida en que, sabiéndose negatividad autorreferida, se niega a sí misma y se hace exterior a sí, en lo cual consiste la Naturaleza. Ésta, como Idea enajenada en la exterioridad del tiempo y el espacio, tiene que recuperarse por una reflexión del Espíritu para llegar a ser Idea plena.

El momento lógico lo analizaremos más adelante, ya que corresponde a la metafísica especial. La *Naturaleza,* por su parte, como Idea enajenada es dinamismo ciego que busca sin saberlo su ordenamiento racional: recorre un camino a partir de la materia inorgánica, logrando un orden cuantitativo en la física y luego uno cualitativo en lo orgánico. El propio Hegel fue consciente de que los aún escasos avances en el conocimiento de la Naturaleza lo obligaban a mantenerse dentro de esquemas muy imprecisos; además de que, a diferencia de su amigo Schelling, nunca se interesó realmente por las ciencias naturales.

El paso de la Naturaleza al Espíritu es el lugar donde Hegel tematiza un viejo problema filosófico, que había adquirido nueva beligerancia con el giro dado por Descartes: la relación entre alma y cuerpo. Se busca hacer justicia a los dos momentos contrapuestos, por una parte al monismo exigido por una racionalidad sin concesiones y, por la otra, a la irrenunciable heterogeneidad entre la identidad supratemporal autoconsciente y la dispersa transitoriedad de lo no consciente. Para ello comienza por cambiar los términos de la contraposición, que no serán lo material y lo espiritual, lo extenso y lo pensante, sino lo abstractamente lógico y lo inmediatamente concreto. La verdadera contraposición, en sí misma irreconciliable, es la que existe entre la abstracción de un pensamiento que despliega las estructuras lógicas de la posibilidad, y que como tal es ajeno al espacio y al tiempo, y la concreción inmediata y pasajera de una Naturaleza determinada en el tiempo y el espacio. Entre estos dos extremos irreconciliables, el Espíritu debe comprenderse como aquella realidad superior que sintetiza la exterioridad real pero pasajera y difusa de lo natural, otorgándole la interioridad abstracta pero eterna y coherente de lo lógico. El Espíritu, la intersubjetividad, consiste en construir un mundo racional, es decir, libre, a partir de los elementos de una Naturaleza racionalizable, pero no racional.

La *Filosofía del Espíritu* será la exposición de esa tarea, siguiendo la división tripartita que ya conocemos. En un primer momento se analiza su condición de posibilidad: el hombre. Bajo el concepto de *Espíritu subjetivo* se exponen los momentos de su constitución: el alma como la inmediatez de su naturalidad espiritual *(antropolo-*

gía), luego la conciencia como la reflexión frente al mundo circundante *(fenomenología del Espíritu)* y, finalmente, la razón como autodeterminación consciente *(psicología).*

En un segundo momento *(Espíritu objetivo)* vemos cómo los hombres van construyendo un mundo a su imagen y semejanza, para lo cual deben instaurar un sistema jurídico abstracto y formal, dotarlo de contenido subjetivo moral, para constituir así una organización social al servicio de la libertad: *derecho abstracto, moralidad, eticidad.* Mucho se ha escrito sobre esta famosa tríada, que Hegel tuvo ocasión de desarrollar en sus *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho.* Recordemos una vez más que su intención es reubicar la abstracta moralidad kantiana en el contexto de la construcción de una sociedad libre. El despliegue de esa construcción es la Historia.

Ahora bien, fiel a su propósito de superar los estrechos límites de la modernidad, que, al colocar al hombre en el centro del universo, no ha sabido comprender su grandeza como presencia real de lo absoluto, Hegel se niega a ver en la Historia la manifestación suprema del sentido de lo real. Es cierto que ella es verdadero juicio universal *(Weltgeschichte = Weltgericht)* sobre la particularidad natural de los Estados, pero más allá de ese devenir temporal de la humanidad que lucha por establecer las condiciones de su libertad, Hegel ve manifestarse en la temporalidad el sentido absoluto, es decir, intemporal y último.

Bajo la rúbrica *de Espíritu absoluto* se exponen entonces las tres supremas manifestaciones de ese sentido que está más allá del tiempo y del espacio: *arte, religión* y *filosofía.* Aunque tales manifestaciones sean espaciales y temporales, su contenido no lo es. En primer lugar, irrumpe la belleza como un hacerse presente de lo absoluto en la precariedad de lo sensible. En su multifacética y cambiante manifestación, el arte es presencia real y sensible de lo eterno y único, pero carece de la interioridad que es propia del sujeto libre. Por ello la religión es vista por Hegel como una superior manifestación de ese mismo absoluto, contrapuesta a la exterioridad sensible del arte, pero por ello mismo no menos unilateral que él. Será entonces en la filosofía donde se logre la adecuada manifestación de ese sentido último: «Esta ciencia es la unidad del arte y de la religión, en la medida en que a la manera intuitiva del primero, exterior en cuanto a la forma y cuya producción subjetiva del contenido sustancial se dispersa en numerosas figuras particulares autónomas, no sólo se la mantiene cohesionada como un todo en la *totalidad* de la religión, en la cual gracias a la representación se da un desplegarse que dispersa y una mediación de lo desplegado, sino que se la unifica también en la simple *intuición* espiritual y se la eleva luego hasta el *pensar consciente de sí» (Enz.,* § 572).

Esta densa formulación, típicamente hegeliana, nos quiere hacer ver a la filosofía como el lugar donde el absoluto llega a la plena conciencia de sí y, con ello, a su perfecta manifestación. El filósofo no es entonces más que un invitado de honor a ese maravilloso espectáculo en el cual se hace patente el sentido último de toda realidad. Hacer filosofía es hacer a Dios real y presente en su forma más elevada. Contra semejante osadía no solamente se rebela la conciencia religiosa, y hasta la conciencia estética, sino que tanto Kierkegaard como Marx elevarán su más airada protesta, cada uno a su manera, por ese intento descabellado de sobrevalorar hasta lo intolerable el pensamiento a expensas de la voluntad. Hegel no sólo identifica voluntad y entendimiento a la manera de Spinoza *(unum et idem sunt),* sino que avanza hasta sacrificar la voluntad y, con ella, al hombre real, en aras de un idealismo desaforado. Esta crítica, sin embargo, a pesar del innegable valor que pueda tener frente a determinadas formulaciones de Hegel, debería ser confrontada con su propuesta global. Pero sobre todo debería llevarnos a sopesar las alternativas que nos ofrecen frente al pretendido desafuero hegeliano: en el caso de Kierkegaard, su religiosidad antirracional, y en el de Marx, la inevitable contradicción que comporta su materialismo libertario.

IV. METAFÍSICA ESPECIFICA: *LA CIENCIA DE LA LÓGICA*

En el seno de esa metafísica global en la que consiste su sistema filosófico, encontramos una metafísica específica desarrollada en *La Ciencia de la Lógica,* aunque en ambos casos, como ya indicamos, el término «metafísica» resulte inapropiado. En realidad, la lógica hegeliana se propone efectuar una adecuada «deducción trascendental de las categorías», corrigiendo la falla fundamental de la deducción kantiana. Hegel señala que si en algún lugar de la reflexión debe el saber prescindir de lo empírico es precisamente cuando tiene que habérselas consigo mismo. Acudir a la experiencia acumulada por la lógica tradicional, como hace Kant, impide llegar al fondo del asunto. Hay que partir del resultado obtenido en la «ciencia de las experiencias de la conciencia», como se llama también a la *Fenomenología,* para efectuar la reflexión del saber sobre sí mismo.

Siguiendo el principio metodológico que ya conocemos, las categorías se ordenan en tres grandes bloques: *ser, esencia* y *concepto.* Primero aquellas mediante las cuales nos es dado pensar lo que es en cuanto que simplemente es. Se comienza por su determinación inmediata o cualitativa: *ser, estar (Dasein)* y *ser para sí.* Hegel señala cómo el predicado «ser» sólo determina con respecto a la nada, lo que equivale a decir que no determina; por lo tanto, aunque sea condición para pensar algo, él mismo no puede ser pensado sino

como unidad de ser y nada, es decir, como devenir. Este término no tiene aquí connotación temporal. Pero si todo debe ser pensado como devenir, ser significa estar *(Dasein)* en el sentido español del término, como un ser de paso («estar enfermo»). Pero el estar a su vez, al tener que ser pensado como pasajero, como finito, como algo y su otro, tiene que pensarse también como el proceso mediante el cual, al devenir otro, se es más uno mismo, y tenemos así el importante concepto hegeliano de infinito. Porque la verdadera infinitud no es la que carece de determinaciones, como pasa con el concepto de ser, sino la que pone sus determinaciones, se autodetermina y se coloca así por encima de ellas, siendo libre. Pero si el ser es estar y el estar implica infinitud, es porque el ser debe concebirse a la manera de Spinoza como *causa sui,* como ser para sí. De ahí la unidad excluyente de cada ser que se afirma frente a los demás en un incesante juego de repulsión y atracción.

Con esto las categorías del ser han sufrido una primera reflexión o desdoblamiento: frente a la cualidad como determinación inmediata del ser, se hace presente la cantidad como negación de esa cualidad. Cuantificar es reprimir lo cualitativo por un ejercicio de abstracción, para quedarnos con esa negación represora. Pero toda cantidad tiene que darse de manera determinada como un *quantum,* lo que da pie al proceso de numeración. Con la numeración se hacen posibles la relaciones cuantitativas y con ellas el mundo maravilloso de la matemática.

Una vez más las categorías del ser sufren una reflexión, ya que las determinaciones cuantitativas suponen una clara delimitación de lo uno frente a lo otro por su mutua negación, pero al tenerse que concebir la realidad como un juego infinito de relaciones matemáticas, aparece como una totalidad interconectada y, por ello, continua, donde lo cualitativo vuelve por sus fueros. Surge entonces el concepto de medida o de mesura, gracias al cual los griegos llegaron a concebir el «cosmos» o unidad orgánica del mundo que lucha por mantener su equilibrio inestable. El ser aparece así como el lastre que se mantiene indiferente frente a las fluctuaciones de la superficie. Esta manera de pensar, nos dice Hegel, se ve ejemplificada en la sustancia de Spinoza o en el ser de los eleatas. Para superarla es indispensable, como lo vio Heráclito, introducir la negación en el seno mismo de la sustancia hasta concebirla como negación autorreferida.

Pasamos con ello al segundo momento de la lógica, *la esencia,* que se abre con la tematización de esta negación autorreferida. El ser como proceso tiene que ser comprendido como su propia negación, como autodesdoblamiento, pero a su vez como desdoblamiento que recupera su unidad, que se identifica consigo en su ser otro. Esto aparece como producto de nuestra reflexión, pero en realidad corresponde al ser mismo, lo que no debería resultarnos extraño si

recordamos que esta reflexión se lleva a cabo en el seno de un «saber absoluto». Ser es un permanente haber sido que se contrapone como esencia al simple estar siendo, de modo que sólo desde ese haber sido resulta posible comprender lo que en cada momento es. «De ahí que el idioma alemán —comenta Hegel— haya conservado la esencia *(Wesen)* en el tiempo pasado *(gewesen)* del verbo ser *(sein);* en efecto, la esencia es el ser pasado, pero intemporalmente pasado» *(ibid.).* Vale la pena recordar a este propósito la triple síntesis kantiana en su deducción trascendental de las categorías *(K.r.V.,* A 96ss.).

Esta segunda parte de la lógica es, tal vez, la que merecería una mayor atención por parte de quienes deseen profundizar en la alternativa que nos ofrece Hegel frente a Kant, la cual, por los avatares de la historia, no ha obtenido la atención que se merece. Aquí nos vemos obligados a ofrecer una exposición muy sumaria.

Los conceptos de la esencia se ordenan en tres grandes momentos: *esencia como reflexión en ella misma, fenómeno* y *efectividad.* En el primero se pasa revista a los diversos niveles de la reflexión con sus determinaciones correspondientes (identidad, distinción, contradicción), así como al concepto de fundamento o razón suficiente. En los dos siguientes se analiza el sentido del fenomenismo kantiano: la realidad es fenómeno y sólo como tal es realidad efectiva. La idea básica ya la conocemos: si la realidad es proceso, hay que distinguir en ella dos momentos contrapuestos: aquel por el cual está siendo siempre otra y aquel por el cual se mantiene igual a sí misma. Ambos son necesarios. En la medida en que el segundo le otorga consistencia al proceso, da pie a que se lo considere como la esencia, mientras que el primero, al ser su negación, es apariencia. Por ello, cuando comprendemos la esencia de algo, su manera de aparecer nos resulta mera apariencia. Pero si consideramos que la realidad necesita ambos momentos, hay que establecer entre ellos una relación que no sea su simple contraposición irreconciliable. Comprendemos entonces que esa apariencia es inseparable de la esencia, es su manifestación, su modo de hacerse presente, su fenómeno. «La esencia tiene que aparecer» *(Enz.,* § 131). Y la Lógica nos comenta: «El fenómeno es lo existente mediado por su *negación,* la cual constituye su *consistencia.* Esta negación es en verdad otro autosuficiente; pero éste a su vez es esencialmente suprimido» *(Log.* II, 124; 440). El constante estar saliendo de su consistencia, gracias a lo cual adquieren las cosas la consistencia inconsistente de un proceso permanente, es lo que da lugar al concepto de fenómeno, que no es entonces una apariencia que encubra una esencia que estuviera detrás de él, sino la necesaria manifestación de esa esencia, su manera de hacerse presente.

Al comentar el parágrafo correspondiente de la *Enciclopedia,* nos dice Hegel: «El fenómeno es, sin duda, un nivel muy importante

de la Idea lógica, y se puede decir que la filosofía se distingue de la conciencia vulgar porque considera como simple fenómeno a lo que para esta última vale como algo que es y que es autosuficiente [...]. En la historia de la filosofía actual es *Kant* a quien corresponde el mérito de haber hecho valer de nuevo la señalada diferencia entre la conciencia vulgar y la filosófica. Pero se quedó a mitad de camino al haber concebido al fenómeno sólo en sentido subjetivo, y al haber fijado fuera de él a la esencia abstracta como *cosa en sí* inaccesible para nuestro conocimiento. Ser sólo fenómeno es la naturaleza propia del mundo inmediatamente presente y, en la medida en que lo sabemos como tal, conocemos con ello también su esencia, que no se queda detrás o más allá del fenómeno, sino que precisamente se manifiesta como esencia al reducirlo a simple fenómeno». Y con marcada ironía termina el comentario: «tenemos toda la razón para estar contentos de que, en cuanto a las cosas que nos rodean, sólo tengamos que habérnoslas con simples fenómenos y no con existencias sólidas y autosuficientes, ya que en tal caso nos moriríamos muy pronto de hambre tanto corporal como espiritual» *(Enz.,* §131 ad.). La lógica culmina con la doctrina del concepto. En la del ser se expusieron las categorías mediante las cuales nos referimos a lo que simplemente es, y en la de la esencia se analizaron las del conocimiento reflexivo o científico. A estas dos partes las llamó Hegel *lógica objetiva*, porque en ella se agotan las posibilidades conceptuales básicas para conocer objetos. La doctrina del concepto o *lógica subjetiva* nos dará a conocer los conceptos propiamente especulativos, aquellos mediante los cuales al saber le es dado comprenderse como estructura dinámica de todo lo que es, logrando así «la unidad del ser que ha sido y de la esencia que está siendo», para emplear la acertada formulación de B. Lakebrink (1979, 406). «El punto de vista del concepto —comenta Hegel— es simplemente el del idealismo absoluto, y la filosofía es conocimiento conceptual en cuanto que en ella todo lo que vale para la conciencia ordinaria como algo que es y que en su inmediatez es autosuficiente, es sabido únicamente como un momento ideal» *(Enz.,* § 160 ad.). El carácter subjetivo de esta parte final de la lógica se debe igualmente a que en ella ve Hegel la ruptura de la ciega necesidad que ata todo el proceso objetivo. Es cierto que tal necesidad no impide la aparición de lo contingente, como puede verse en el seno de la Naturaleza, pero contingencia no es libertad, sino todo lo contrario. Aquello que sucede porque sí, escapa a nuestra intervención y constituye para nosotros el grado más bajo de la pura necesidad, lo por completo inevitable. Libertad no puede ser, siguiendo otra vez los cauces trazados por Spinoza, sino necesidad interiorizada. Pero no la necesidad finita del entendimiento que distingue y compara, sino la de la razón, para la cual el mundo está ahí como condición de posibilidad. El libre

albedrío o la pura indeterminación no puede ser más que el momento abstracto del paso de la necesidad exterior ciega a la lúcida necesidad de la razón.

Los tres momentos de la lógica del concepto son: *concepto subjetivo, objeto* e *Idea.* En el primero se pasa revista a la estructura tradicional de la lógica: *concepto, juicio y raciocinio,* como el movimiento del pensar que parte de la unidad abstracta del concepto se desdobla en la dualidad unificada del juicio y se unifica en el proceso silogístico que identifica lo diverso en el mismo movimiento de distinguirlo. En el segundo momento, el objeto, se expone la estructura lógica de lo dado: *mecanismo, quimismo* y *teleología.* Y, finalmente, en la Idea vemos las categorías supremas de la totalidad: *vida, conocimiento* e *Idea absoluta.* La totalidad es vida, pero vida que se sabe a sí misma. El conocimiento, a su vez, implica tanto el momento teórico como el querer racional o la voluntad, según la identidad establecida por Spinoza.

La idea absoluta viene a ser así la unidad dialéctica de vida y conocimiento, por una parte, y de conocimiento teórico y práctico, por la otra. En el primer caso, ella expresa la integración racional de lo dinámico en el espacio y en el tiempo (la vida) con lo abstractamente lógico, de modo que, no obstante cualquier contingencia, el proceso total es recuperado por la fuerza ordenadora de la Idea que constituye su sentido último. Pero a su vez, como unidad de conocimiento y voluntad, la Idea absoluta garantiza que el obrar humano será tanto más libre cuanto mejor se adecúe a las condiciones de la razón. Hegel utiliza un hermoso ejemplo para hacernos comprender lo que, al finalizar la lógica, significa esta Idea absoluta. Ella es, nos dice, lo universal, pero no en el sentido en que se contrapone a lo particular concreto, «sino como la forma absoluta a la que han retornado todas las determinaciones, toda la plenitud del contenido que ella misma ha puesto. En este sentido, la Idea absoluta puede compararse con el anciano que recita las mismas fórmulas religiosas que el niño, pero para quien tales fórmulas poseen el significado de toda una vida. Aunque el niño comprenda también el contenido religioso, éste sólo vale para él como algo ajeno por completo a la vida y al mundo» *(Enz.,* § 237 ad.).

V. CONSIDERACIONES FINALES

Antes de terminar este esbozo muy somero de la concepción metafísica de Hegel, séame permitido insertar una consideración final acerca del sentido global de la misma. ¿Tiene hoy alguna validez esta osada especulación filosófica? ¿No pertenece acaso al numeroso catálogo de fantasiosas elucubraciones acerca del mundo, del hombre

y de Dios? Así parecieran creerlo numerosos y respetables pensadores contemporáneos. Sin embargo, dos puntos continúan otorgándole una fuerza que una y otra vez hace que se la rescate del cuarto de san Alejo. Por una parte, su consistencia lógica. Porque las especulaciones de Hegel están muy lejos de ser encadenamientos por asociación de proyecciones del deseo. Es cierto que su estilo es áspero y su vocabulario abstracto, hasta el punto de hacer casi ininteligibles muchas de sus elaboraciones conceptuales. Pero cuando se logra romper ese duro caparazón, se descubren verdaderos tesoros de argumentación racional y profundas intelecciones.

Pero hay otro aspecto, más importante aún, que le otorga al pensamiento hegeliano una atractivo particular: logra, como nadie antes que él, formular en lenguaje filosófico y con lógica contundente el más profundo anhelo del hombre moderno: la suplantación definitiva del Dios trascendente[2]. Ahora bien, esa suplantación no se lleva a cabo por el fácil expediente de ver en él la proyección engañosa de los anhelos humanos, como la interpretó Feuerbach, ni mediante el titanismo de Schopenhauer o Nietzsche, transido de pesimismo sobre el hombre real. Con mayor grandeza, pero también con más sobriedad, Hegel propone una filosofía de la total confianza en la razón humana, pero en cuanto ésta no admite ser reducida a los estrechos límites de lo finito. Y es aquí tal vez donde el hombre moderno retrocedió horrorizado ante la intolerable propuesta hegeliana. Porque ella le exigía superarse a sí mismo en aras de una racionalidad que lo convoca, pero que no se deja reducir a las precarias condiciones de la temporalidad. En el seno de un monismo racionalista consecuente, Hegel pretende redescubrir el sentido real de la trascendencia como una llamada *A* transgredir la limitación individualista del humanismo moderno. Criticando la interpretación atea de A. Kojéve, Chapelle lo expresó con precisión «hegeliana»: «si Kojéve vio con razón que Hegel diviniza al hombre al precio de la muerte de Dios, no comprendió dialécticamente la humanización hegeliana de Dios al precio de la muerte del hombre, la cual le es relativa» (Chapelle, 1964, 130 n. 75). Ofrecerle al hombre moderno suplantar al Dios trascendente mediante una confianza irrestricta en su razón, pero al precio de sacrificar sus pretensiones de ser él como singular el sentido último de toda realidad, era más de lo que ese hombre estaba en condiciones de aceptar.

Ahora bien, hoy la humanidad ha tenido que aprender, al precio de muy dolorosas experiencias, que sus intentos de suplantar a la divinidad desde la perspectiva de un entendimiento finito («razón

2. Quien mejor ha expresado esto es, sin duda, el conocido teólogo Karl Barth en su libro sobre la teología protestante del siglo XIX; esperamos dar a conocer pronto una traducción del estudio que le dedica a Hegel en esta obra.

instrumental») la han conducido a estruendosos fracasos que amenazan la misma sobrevivencia de la especie. ¿Estará con ello mejor dispuesta a prestar oídos a la oferta de Hegel? No parece posible afirmarlo, y no existen reales síntomas de que ello pueda llegar a suceder en un tiempo previsible. Pero tampoco podría darse por excluido para todo futuro. Como nos lo enseñó el mismo Hegel con insistencia, al filósofo no le está dado saltar por encima de su tiempo, y del nuestro sólo podemos decir que no está dispuesto a tomar en serio la oferta hegeliana.

EL POSITIVISMO DEL SIGLO XIX

Óscar R. Martí

El positivismo es un movimiento intelectual que tuvo una gran difusión durante el siglo xix tanto en Europa como en América. Consiste en una epistemología que plantea la naturaleza empírica del conocimiento, en una teoría que enlaza ese conocimiento al desarrollo intelectual del individuo y de la sociedad, y en un plan para aplicar los métodos de la ciencia al estudio de las relaciones sociales. Generalmente asociado al cientifismo, al relativismo y al darvinismo social, intenta reemplazar, en nombre del progreso, la religión y la metafísica con los procedimientos empíricos de la ciencia moderna.

Se pueden distinguir tres corrientes principales en el movimiento: Primero, el positivismo social, formulado por Auguste Comte y criticado por John Stuart Mill, en el que se acentúa la naturaleza histórica y los fines prácticos del conocimiento. Segundo, el positivismo evolucionista de Herbert Spencer, que afirma un patrón universal de transformaciones progresivas en el conocimiento, la ciencia y la sociedad. Tercero, el positivismo científico, representado por Ernst Mach, que minimiza el componente social y propone una reducción sistemática de los conceptos científicos a las sensaciones.

En su evolución histórica, el positivismo comenzó prometiendo edificar una ciencia capaz no sólo de estudiar la sociedad sino de establecer un sistema político efectivo. Este programa reformista resultó ser inalcanzable y fue abandonado por uno más modesto que consistió en darle a las ciencias sociales un fundamento empírico. En cuanto a la metafísica, la importancia del positivismo se debe no tanto a sus aportes a la política o la ciencia social como a su reductivismo metodológico, su análisis conceptual, su concepción del conocimiento y de la ciencia y su crítica de la metafísica misma.

1. *Antecedentes*

Las raíces intelectuales del positivismo se encuentran en las nociones filosóficas que germinaron en los siglos xvii y xviii: el inductivismo de Francis Bacon, el énfasis cartesiano en el método, el empirismo inglés y la confianza en el poder de la razón y del sentido común, típicos de la Ilustración. Lo nutren también los avances científicos, tecnológicos y políticos de fines del siglo xviii y principios del xix: el conocimiento profundo de la naturaleza logrado por la ciencia new-toniana, la mecanización del trabajo, el esfuerzo por sanar al ambiente, el crecimiento de la clase media y los cambios políticos iniciados por la Revolución Francesa. De suma importancia son las ideas metodológicas de David Hume (1711-1776) y las sociales de Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825).

En *The Treatise of Human Nature* (1739), y *en An Inquiry Concerning the Human Understanding* (1758), David Hume propone un fenomenalismo radical que basa el conocimiento en los datos inmediatos de la experiencia. De esta tesis se derivan dos puntos importantes para el positivismo: *a)* el significado de toda idea se debe reducir a las impresiones que le dieron origen; *b)* aquellas ideas que no se puedan reducir a una impresión directa son jerigonzas y deben ser extirpadas de la filosofía y la ciencia. Hume se propone excluir del discurso significativo aquellos conceptos que carezcan de base empírica —por ejemplo, los de la teología y la metafísica—. Tal empirismo radical cae, sin embargo, en un escepticismo paralizante al examinar los métodos inductivos y obstaculiza el desarrollo de las ciencias naturales. El positivismo del xix se puede caracterizar como un intento de reconciliar el empirismo radical con los requisitos epistemológicos de la ciencia moderna: reduce la metafísica a cuestiones de método, convierte la ciencia en instrumento para predecir los fenómenos y despoja el conocimiento humano de las pretensiones de poseer verdades sobre el universo como un todo.

La primera mención explícita del positivismo se encuentra en una tesis histórica propuesta por Saint-Simon en la *lntroduction aux Travaux Scientifiques du* XIX *Siécle* (1807-1808), donde describe la transformación del pensamiento en su progreso necesario de las etapas teológica y metafísica a la científica. Según Saint-Simon, la religión y las instituciones políticas e intelectuales tradicionales han mantenido a la humanidad en una condición de ignorancia y servilismo. El crecimiento del capital, la tecnología y la industria durante los siglos XVIII y XIX anuncian una ruptura violenta con el pasado. Para evitar la violencia, la humanidad necesita el conocimiento que proviene del estudio científico e histórico de las cuestiones humanas. Saint-Simon llamó a este conocimiento, positivismo (Saint-Simon, 1865-1876,1, 198).

2. *El positivismo de Comte*

Es Auguste Comte (1798-1857) quien, influido en parte por Saint-Simon, da una exposición coherente, meticulosa y enciclopédica del positivismo y de la ciencia positiva en el *Cours de philosophie positive* (1830-1842). Abrevia la exposición en el *Discours sur l'esprit positif* (1844), y detalla la sociedad y el culto religioso que resultarían de una aplicación sistemática de las ciencias positivas en el *Système de politique positive* (1851-1854).

Fundamental al positivismo comteano es la aserción metodológica de que el conocimiento positivo se debe derivar estrictamente de la experiencia (Comte, 1907, I, 1-63): se observan los fenómenos, lo dado en las sensaciones; se notan sus relaciones de semejanza y sucesión; se identifican grupos uniformes, estables y duplicables de fenómenos (los hechos); se analizan las circunstancias en que se producen y, considerados como objetos de leyes invariantes, se suman al resto del conocimiento organizado que llamamos ciencia. Estos datos de la observación, una vez incorporados a la ciencia, ya sea como hechos, ya como principios o leyes empíricas, se reexaminan a la búsqueda de semejanzas y sucesiones de mayor generalidad y se reducen al menor número de leyes posibles.

> Nuestro arte de observar se compone, en general, de tres procedimientos diferentes: 1) observación propiamente dicha, o sea, examen directo del fenómeno tal como se presenta naturalmente; 2) experimentación, o sea, contemplación del fenómeno más o menos modificado por circunstancias artificiales que intercalamos expresamente buscando una exploración más perfecta, y 3) comparación, o sea, la consideración gradual de una serie de casos análogos en que el fenómeno se vaya simplificando cada vez más (Comte, 1907, I, 99).

El modelo es la ciencia inductiva; el propósito, comprender la naturaleza y los límites del conocimiento, a fin de pronosticar y proceder eficazmente: «Ver para prever; prever para actuar» (Comte, 1907,1, 35; 1963, 82).

Comte justifica estas aserciones con un examen cuidadoso de cómo, de hecho, se ha investigado. Advierte que, al estudiar la naturaleza, el investigador no comienza a observar con la mente en blanco, como creía Locke, sino que tiene que hacer varias suposiciones necesarias y fundamentales. Estas suposiciones —*théories* según Comte— especifican en qué consiste la experiencia, qué son los hechos, cómo se pueden concebir, y hasta cómo se deben percibir. Son necesarias, pues sin ellas no es posible concebir siquiera la investigación misma, y fundamentales porque indican cómo obtener conocimientos que llegarán a ser ciencia. Son estrictamente reglas metodo-

lógicas que impropiamente interpretadas crean mitologías y metafísicas, pero que bien aplicadas indican cómo observar, sin dictar los resultados ni afirmar verdades. Un estudio del desarrollo actual del conocimiento individual y social revela tres tipos de suposiciones naturales que dan lugar a tres sistemas generales de concepciones sobre el agregado de los fenómenos y a tres métodos de investigación. Llamó a esta generalización la ley de los tres estados: «cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diversos: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo» (Comte, 1907, 1, 4).

En el estado teológico, el investigador supone que los fenómenos naturales resultan de la intervención de agentes sobrenaturales con cualidades antropomórficas. Para explicar los fenómenos, da rienda libre a la imaginación e inventa cuentos, mitologías y teologías. Por ejemplo, explica el trueno como un signo de la cólera de los dioses, y la caída de los cuerpos como agentes buscando dónde descansar. Las explicaciones teológicas son criaturas de la imaginación, llenas de falsedades, errores y contradicciones que no permiten prever los hechos con certeza. Tarde o temprano, estas deficiencias fuerzan al investigador a avanzar al estado siguiente, al metafísico, en donde el investigador refrena la imaginación y substituye los agentes sobrenaturales con causas y principios universales, abstractos y auto-evidentes, a fin de inferir los hechos. Se explica el trueno como causado por una necesidad natural de descargar energías acumuladas, y la caída de los cuerpos como obediencia a la ley de gravedad.

Aunque existan menos errores y contradicciones en el estado metafísico, los hechos se imponen como excepciones impertinentes a las explicaciones abstractas, imposibilitando la predicción y requiriendo aclaraciones cada vez más sutiles. De nuevo, el investigador se ve forzado a avanzar al estado siguiente, al positivo. En este último, se acepta la primacía de los hechos, se abandona la especulación, se cuestionan los supuestos y se aceptan solamente aquellos que se puedan verificar y que sean útiles para la investigación científica: «Actualmente la lógica reconoce, como *regla fundamental,* que toda proposición que no pueda reducirse estrictamente a un simple enunciado de hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real e inteligible» (Comte, 1963, 74). El trueno o la gravedad se explican ahora en términos de la acústica, la mecánica estadística y la física newtoniana.

La ley de los tres estados se puede verificar en la naturaleza humana: cada individuo descubre al examinar su propia historia que «fue un teólogo en la niñez, un metafísico en la juventud y un filósofo naturalista al llegar a ser hombre. Todo hombre que ha llegado a la madurez puede verificarlo» (Comte, 1907,1, 4; IV, 331). La ley se

verifica también en el desarrollo histórico de las ciencias. La historia de la astronomía, por ejemplo, revela un progreso lento y continuo del mito egipcio (en el que los cielos eran la barriga de una diosa) a explicaciones metafísicas en términos de causas o principios racionales como la regularidad de la naturaleza o la ley de gravedad, y ahora a las positivas, donde se expresan las relaciones inductivas o matemáticas entre los fenómenos, sin imponer principios finales ni causas a la experiencia (Comte, 1907,1, 8-9). Es más, como generalización de la trayectoria del pensamiento humano, la Ley predice la dirección de todo desarrollo en la actividad cognitiva. Por eso, se puede tomar como medida y condición del progreso científico.

La ley de los tres estados revela además una jerarquía natural dentro de las ciencias mismas, que queda manifiesta en el orden histórico en que las ciencias han llegado al estado positivo: primero las matemáticas, después la astronomía, la física, la química, la fisiología y, finalmente, la sociología. En otras palabras, llegan a ser positivas primero las ciencias que abarcan conocimientos universales, siguiéndoles aquellas que dependen del desarrollo de las más generales: la química es necesaria para comprender la fisiología, la astronomía para comprender la física y las matemáticas para todas (Comte, 1907,1,30-31; 1963, 74-75). La literatura y las artes, como obras de la imaginación, quedan fuera de esta jerarquía.

El aspecto más sobresaliente del positivismo es su crítica de la metafísica. Para Comte, la metafísica es un estado mental intermedio que surge del estado mental teológico y que precede al estado positivo. Emana de la necesidad de evitar el caos mental que resulta cuando se le da rienda libre a la imaginación para que explique la naturaleza. En el estado metafísico, el investigador busca obtener una imagen más consistente de la realidad y adopta supuestos que clasifican los hechos bajo conceptos abstractos o primeros principios libres de capricho personal, como las causas, la materia, la mente, la cosa-en-sí, etc. Como método de investigación, se asemeja a la ciencia porque trata de descubrir verdades y sistematizar coherentemente el conocimiento. Falla porque, al optar por conceptos que no se pueden verificar en la experiencia, no le es posible librarse totalmente de la imaginación, de atenerse a los hechos y de eliminar lo ajeno a la experiencia. Además, en lugar de estimular el estudio de los hechos, distrae la mente con argumentos inútiles. Vestigio de un período histórico pasado, sus conceptos tendrán el mismo fin que los mitos de Apolo o Minerva.

La etapa positiva representa el triunfo metodológico de la observación sobre la imaginación. Comienza con el requisito de que todo concepto y toda proposición sea verificada por la experiencia —un límite estricto, pues al arraigar los conceptos en los fenómenos no es posible especular sobre lo que está detrás de la experiencia—.

De este modo de pensar surge la ciencia positiva. Ella describe los fenómenos con leyes que afirman relaciones invariables de semejanza y sucesión. No trata de explicar el por qué de las cosas, sólo describe el cómo; colecciona datos, los organiza y los enlaza con otros datos para crear un cuadro conceptual coherente. Por ejemplo, la ley de la gravedad enunciada por Newton clasifica un número inmenso de datos bajo un principio —la ley de los cuadrados inversos—. Pero ¿qué son la gravedad y el peso mismos? Comte considera que éstas son cuestiones metafísicas y están fuera del dominio de la ciencia positiva.

El problema de Comte es que limita demasiado la función de la ciencia positiva. Al eliminar todo lo que se asemeje a una explicación metafísica, Comte rechaza la búsqueda del por qué de las cosas —postura comprensible si ese «por qué» se da sólo con conceptos *a priori* incapaces de ser verificados, pero difícil de justificar si se eliminan los conceptos teóricos como, por ejemplo, la gravedad o el átomo, que no se pueden ni observar ni derivar directamente de la experiencia. Es precisamente en la investigación teórica donde la ciencia moderna ha realizado sus logros más profundos. Los con ceptos teóricos, como posibles mecanismos causantes, sugieren experimentos, predicen los resultados, presentan maneras de manejar la realidad y reúnen dentro de una explicación un número de datos sin conexión previa, aumentando el alcance de la observación y produciendo grandes avances tecnológicos.

Es posible objetar que Comte es consciente de este problema y que trata de darle una solución parcial al permitir el uso de las hipótesis, esto es, «la substitución de una investigación indirecta por una directa cuando la última es imposible o muy difícil». Pero él nunca se siente cómodo con esta alternativa, pues limita el uso de las hipótesis sólo a aquellas que se puedan verificar en un futuro. Teme que «si tratamos de llegar por hipótesis a lo que es inaccesible en la ob servación y la razón, se viola la condición fundamental y la hipótesis deja de ser científica» (Comte, 1907, III, 226). Comte también contempla la posibilidad de admitir conceptos que satisfagan otros criterios además del de la verificación, *e. g.*, sencillez, continuidad y generalidad, pero tampoco desarrolla esta segunda alternativa ni resuelve el dilema: si es fiel a su metodología, deja la ciencia positiva incapacitada, y si permite lo hipotético o lo teórico, admite lo inob-servable, cae en la especulación y deja de ser positivista.

3. *John Stuart Mill*

Uno de los simpatizantes más importantes del positivismo comtiano fue John Stuart Mill (1806-1873). Su obra es vasta y llena de apor-

tes importantes a la ética y la política. Pertinentes a la exposición y crítica del positivismo son: *System of Logic* (1843; 8.[a] ed., 1872), *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865) y *Auguste Comte and Positivism* (1865).

Hay dos puntos cardinales en la filosofía de Mill: todo el conocimiento resulta de la experiencia, y todo lo que ocurre en el universo se puede explicar por medio de leyes naturales derivadas inductivamente de esa experiencia. Ambos puntos concuerdan con la filosofía positiva. El primero niega todo absoluto (intuiciones, axiomas lógicos, verdades evidentes, imperativos categóricos, derechos naturales, etc.) y, por ende, la metafísica. El segundo afirma la factibilidad de la ciencia para comprender la realidad. El modelo del primero es el empirismo inglés; el del segundo, la ciencia de Newton.

El primer punto acarrea un programa filosófico radical. Según Mill, el origen del contenido de la mente está en las sensaciones individuales que se reciben por medio de los sentidos y se asocian para formar ideas complejas —un asociacionismo psicológico que su padre, James Mill, defendió *en Principles of Psychology* (1829)—. Mill también defiende este punto adoptando un fenomenalismo filosófico similar al de Berkeley: todo término referente designa una sensación posible, y todo enunciado que se refiera a los hechos es, en principio, reducible a la conjunción de enunciados que se refieren a sensaciones posibles o actuales. Eso le obliga a afirmar que las leyes, los conceptos y las construcciones científicas y matemáticas se derivan de la asociación de ideas que tienen origen en el fenómeno. Por ejemplo, las conclusiones de la geometría son necesarias en el sentido de que se deducen lógicamente de premisas evidentes —pero esas premisas, los axiomas geométricos, no son más que un sumario de inducciones derivadas de la experiencia.

Es más, para Mill hasta la lógica está basada en la experiencia. Las reglas de inferencia, o sea, las reglas del silogismo, son inducciones derivadas de asociaciones de ideas que han demostrado su utilidad. Si la deducción procediera de una premisa general a una conclusión particular, el silogismo clásico nunca suministraría conocimientos nuevos (la veracidad de la conclusión depende de la de la premisa), y si la conclusión fuera general, nunca se podría verificar. La única alternativa es insistir en que toda inferencia procede de lo particular a lo particular:

> Las proposiciones generales son simplemente registros de las inferencias hechas y fórmulas sumarias para hacer más inferencias. La premisa mayor del silogismo es, en consecuencia, una fórmula de esta descripción; y la conclusión no es una inferencia sacada *de* la fórmula sino una inferencia sacada *según* la fórmula —el verdadero antecedente lógico o premisa son los hechos particulares de los que

> la proposición general se derivó por medio de la inducción (Mill, 1900,11, iii, 4).

Puede que hayamos olvidado los casos individuales que sirvieron como antecedentes, pero es de ellos de los que sacamos las conclusiones.

Los conceptos clásicos de la metafísica —la realidad, la materia, y la mente— se reducen igualmente a los fenómenos y a las ideas que de ellos inferimos. Hablar de materia es hablar de objetos materiales, esto es, de las sensaciones que tenemos o podemos tener cuando tocamos, vemos, etc. No es necesario suponer algo desconocido que causa las sensaciones; basta concebir la materia como la posibilidad permanente de sensaciones. Hablar de la mente es hablar del hilo de la consciencia —de un grupo de impresiones e ideas particulares de las que somos conscientes y que obedecen las leyes psicológicas de asociación—. Nos inclinamos, naturalmente, a atribuir a este hilo un sujeto, la mente, y a suponer, por analogía, su existencia en otros individuos. Pero de la mente en sí, más allá de lo que sentimos personalmente, no sabemos estrictamente nada (Mill, 1900, I, iii, 7).

A pesar de este radicalismo, Mill considera erróneo el empirismo de Hume. Por una parte, cree que Hume no es suficientemente radical al plantear la división entre verdades de hecho y verdades de razón —siendo ciertas estas últimas por una estructura formal que las hace inmunes a la falsación—. Pero toda proposición, insiste Mill, debe estar abierta a las pruebas de la experiencia. Por otra parte, Hume es demasiado radical al rechazar toda proposición que no esté confirmada inmediata y definitivamente por las impresiones que se reciben a través de los sentidos. Mill da dos razones a favor de una posición más moderada: en primer lugar, las observaciones aisladas o hechas sin cuidado son mezclas de información sin gran valor y con poco apoyo evidencial. La ciencia es un conocimiento organizado donde todo enunciado científico forma parte de una red que cubre completamente la realidad. En segundo lugar, la ciencia depende de afirmaciones que no son verificadas directamente por la experiencia. Por ejemplo, las leyes y las hipótesis, al extrapolar del pasado para predecir el futuro, van más allá de su evidencia en la observación. Lo hacen suponiendo una uniformidad de la naturaleza —consecuencia de la uniformidad de los fenómenos observada en las inducciones más concretas—. En cuanto a las proposiciones que describen la experiencia inmediata, las pruebas son directas (se comparan con los fenómenos). En cuanto a las proposiciones que se refieren a la experiencia no inmediata, como las hipótesis científicas, las pruebas son indirectas (las descritas por los métodos de la lógica inductiva): se dice que una serie de fenómenos estables causa otra serie de fenómenos estables cuando la presencia del primer gru-

po se observa regularmente con la presencia del segundo, y la ausencia del segundo grupo se observa regularmente con la ausencia del primero. En cuanto a las proposiciones que describen las reglas de la inducción, se prueban como inducciones a un nivel más elevado.

El empirismo de Mill es congruente con el positivismo de Comte. Mill está de acuerdo con la concepción comteana de una ciencia instrumental, basada en datos fenoménicos, construida por la inducción y verificada en la experiencia —una ciencia que predice y explica los hechos, sin tener que referirse a causas finales, ni entidades ni facultades más allá de la experiencia—. Simpatiza también con el análisis histórico, la noción del progreso y la aplicación de la ciencia al estudio del comportamiento humano y al perfeccionamiento de la sociedad. A pesar de esta comunidad de ideas, existen profundas diferencias entre Comte y Mill. Difieren en su concepción de la experiencia: para Comte, la experiencia está condicionada por la sociedad y depende del progreso intelectual y social. Para Mill, la experiencia es puramente individual —sensaciones, ideas y la consciencia de ellas.

Ambos también sospechan de la factibilidad de la lógica tradicional. Comte niega la importancia del silogismo para la labor científica. Sus reglas no producen descubrimientos científicos, pues al forzar los hechos dentro de categorías y reglas de razonamiento *a priori* sin control empírico, la lógica tradicional se convierte en una metafísica. Para saber cómo se debe razonar, hay que examinar cómo se razona en la actualidad. Y, según Mill, las leyes del raciocinio se aprenden al ver al agente en acción. Pero, en vez de simplemente rechazar la lógica como lo hace Comte, Mill la trata de interpretar como —o de sustituir con— una lógica empírica, sin supuestos ontológicos, y cuyos axiomas son inducidos de la experiencia.

Comte y Mill también difieren en sus concepciones de la filosofía de la ciencia. Comte la identifica con el espíritu positivo y con sus resultados; Mill, con la lógica de la ciencia. Para Mill consiste en el *método de investigación*—el procedimiento usado para hacer descubrimientos por medio de observaciones cuidadosas y sistemáticas— y el *método de prueba* —el procedimiento deductivo o inductivo con que se establece una verdad basada en otras verdades ya establecidas.

Mill critica a Comte por descuidar el método de prueba. Este descuido en Comte es ocasionado por su deseo de sistematizar, no de describir con exactitud. Comte trata de dar a la ciencia una base experimental, en preparación para su labor fundamental —desarrollar un sistema de ciencia positiva—. Una vez que las leyes científicas han sido formuladas, no hay necesidad de prueba; una vez que se obtiene una imagen coherente del mundo, la ciencia no tiene que revisar sus enunciados. Una revisión radical, como la de Descartes,

por ejemplo, no tiene cabida en el programa comteano. Como resultado, la lógica formal juega un papel mínimo en el *Cours* como una rama de las matemáticas abstractas.

La crítica de Mill tiene mérito. Sin un método de prueba, las proposiciones de la ciencia serían inmunes a revisiones empíricas. Una vez enunciadas y separadas de la experiencia, se pueden convertir en dogma o, peor, en principios metafísicos, sobre todo si se le da un papel tan mínimo a la lógica. La concepción de la ciencia que Mill ofrece es, por lo tanto, más adecuada que la de Comte, pues permite tanto la revisión sistemática como la introducción de conceptos nuevos. Sin embargo, el positivismo empírico de Mill también sufre de una concepción estrecha de la ciencia. Toma la ciencia inductiva —la física, la astronomía, la química, etc.— como modelos, pero minimiza el método hipotético-deductivo e ignora el carácter normativo de la lógica y las matemáticas. Tampoco toma en cuenta los conceptos teóricos, y todo concepto formulado por o justificado con procedimientos no inductivos.

4. *Herbert Spencer*

La segunda gran corriente histórica del positivismo es el evolucionismo de Herbert Spencer (1820-1903). Escritor prolífico, Spencer hizo varios aportes a las ciencias sociales, la psicología, la ética y la política. Con respecto a la metafísica y la epistemología, sus obras principales son: *Social Statics* (1850), *Principies of Psycholo -gy* (1859) y *First Principies* (1862). Al igual que Mill, Spencer llega a conclusiones similares a las del positivismo social, pero insatisfecho con la concepción comteana del progreso, la repudia *en Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte* (1864). Ofrece, en su lugar, una visión evolucionista de la realidad que, como la ley de los tres estados, tiene también consecuencias políticas y sociales. A pesar de sus protestas, no deja Spencer de ser positivista, pues basa el conocimiento en el desarrollo intelectual de la humanidad, busca construir la ciencia y la filosofía sobre una base empírica, rechaza la metafísica y ofrece la ciencia social como el único vehículo capaz de estudiar la sociedad.

Spencer toma la condición biológica de la humanidad como dato concreto, innegable y esencial: el individuo y la sociedad son organismos que, para sobrevivir, están en una transacción constante con el ambiente; todo órgano y toda acción son instrumentos de supervivencia —la experiencia, el pensamiento y los razonamientos adquieren su valor al incrementar las oportunidades para sobrevivir—. Este proceso biológico es tanto un modelo filosófico como una realidad fundamental. Spencer mide la validez de toda explicación epis-

temológica o psicológica en términos de su posible reducción a este proceso.

Según Spencer, el conocimiento surge de la experiencia. Esta última es fenoménica y accesible a la observación. Fuera de nuestro control o deseos, responde a algo terco, intransigente, que sentimos como externo y que llamamos la realidad. Dividimos la experiencia en dos categorías epistemológicas: lo *cognoscible y* lo *incognoscible*. Dentro de la primera cae lo conocido y lo que se puede conocer —la experiencia misma—. De ella brota y a ella está limitado el conocimiento: se observan los fenómenos, se descubren sus relaciones, se conectan con inducciones que al repetirse y acumularse en la memoria resultan en el saber que llamamos sentido común y que nos permite sobrevivir. El razonamiento —otra habilidad adquirida por el organismo para sobrevivir— consiste en conectar conceptos derivados de la experiencia por medio de procedimientos aprendidos y aprobados por la experiencia misma.

La segunda categoría es lo incognoscible, lo que no se puede concebir o experimentar. En ella cae lo que está detrás de la experiencia, los objetos tradicionales de la metafísica y la religión: la realidad, la naturaleza absoluta de las cosas, el origen del universo, Dios, la consciencia, el tiempo y el espacio, la materia y el movimiento, etc. Según Spencer, el razonamiento, por trabajar sólo con conceptos empíricos, no puede formular ninguna concepción de estos absolutos. Al afirmar proposiciones sobre los incognoscibles, el razonamiento crea contradicciones, antinomias o suposiciones inauditas e inconcebibles. Por lo tanto, la metafísica no es posible. No es que sea vestigio arcaico de un antiguo punto de vista, como lo concibe Comte, útil porque contribuye a una transición del estado teológico al positivo, es pura palabrería porque se engendra de la aplicación errónea a lo incognoscible de los procedimientos racionales usados para comprender lo cognoscible.

El único sentido que los enunciados de la metafísica y de lo incognoscible pueden tener es psicológico. Hablar de lo incognoscible es hablar de los datos presentes a la consciencia cuando se piensa de las causas de las cosas, la materia, Dios, etc. Estos datos son ideas, recuerdos, imágenes derivadas de la experiencia y que se asocian accidentalmente y llegan a representar cosas de las que jamás podemos tener experiencias. El error de la metafísica es suponer que los incognoscibles tienen referencias como las tienen los cognoscibles; creer que lo que se piensa tiene que existir más allá del pensamiento.

Una vez aclarada esta distinción epistemológica, Spencer define la filosofía como un conocimiento completamente unificado y coherente. Su objeto es establecer no sólo las conexiones simples entre los datos sino también una concepción unitaria del por qué de las cosas. Representa el conocimiento más general de la realidad: «El

sentido común es el nivel más bajo del conocimiento *no-unificado;* la ciencia es el conocimiento *parcialmente unificado;* la filosofía es el conocimiento *totalmente unificado*» (Spencer, 1937, § 37). La filosofía comienza con las generalizaciones más amplias de las ciencias particulares —los principios de la física, la biología, etc.— que se sistematizan y se asocian para formar conceptos aun más generales, hasta llegar a una unificación total del conocimiento bajo primeros principios, «las proposiciones más generales de la experiencia, no inferibles de ninguna más profunda y probadas al demostrarse una congruencia completa entre las conclusiones que implican» (Spencer, 1937, § 185). La filosofía es, entonces, una superciencia, un depósito de verdades inductivas de gran generalidad que expresan las reglas que unifican el conocimiento y las condiciones en que se produce la experiencia.

En el esquema de *First Principles,* Spencer comienza examinando los principios generales de la física —la conservación de la materia y la energía— y deriva de ellos los primeros principios filosóficos de la indestructibilidad de la materia y la continuidad del movimiento. De éstos deduce la Ley de la persistencia de las fuerzas —la afirmación que las fuerzas ni se crean ni se destruyen, sino que sólo cambian de estado—. Deduce también el principio de redistribución continua de la materia y el movimiento. Tal principio afirma dos transformaciones opuestas, la asociación y la disolución: mientras que la materia se concentra, el movimiento se disipa; y si el movimiento se absorbe, se difunde la materia. Los cambios en la materia y el movimiento, desde las reacciones químicas más elementales hasta el movimiento de la galaxia, tienden a crear o a disolver agregados. La constricción de agregados es una integración de la materia y una disipación del movimiento y resulta en el cambio secundario de la homogeneidad indefinida a la heterogeneidad específica —de lo menos a lo más específico—. De este último cambio secundario deduce Spencer la ley de la evolución.

La ley de la evolución tiene, para Spencer, una aplicación universal. Fue formulada originalmente en *Social Statics* (1850) para explicar los cambios sociales y antecede a la de Darwin en su *Origins of the Species* (1859). Afirma que los organismos, al ser constantemente retados por el ambiente o por otros organismos, tienden a adaptarse. Adaptación significa alteraciones internas o externas que responden a cambios ambientales, y que se trasmiten a la descendencia y, así, al resto de la especie. A diferencia de los estados discretos de Comte, la evolución es lenta, gradual, y siempre supone un aumento de complejidad orgánica. En *Primeros principios* la ley de la evolución adquiere una posición fundamental como principio constitutivo de cambio en el universo: es el progreso de agregados hacia una integración compleja de lo homogéneo a lo heterogéneo,

de lo simple a lo complejo —de organismos unicelulares a especies multicelulares, de un protón a un planeta—. Esto significa que todo cambio biológico, individual, social, químico, físico, hasta galáctico que muestre tal integración, está en proceso de evolución.

A pesar de la aparente solidez de la especulación spenceriana, existen inconsistencias y confusiones en su esquema. Por ejemplo, su concepción de la experiencia es demasiado vaga. Spencer la define no como el patrimonio socio-cultural de Comte ni como el atomismo psicológico de Mill, sino como algo genético: la experiencia consiste en los datos inmediatos, presentes ante la mente —sensaciones, observaciones, recuerdos, la imaginación, las emociones y, además, instintos biológicos, cultura social, historia y todas las habilidades y conocimientos acumulado por la especie y heredados por el individuo al nacer—. Incluye tanto que es difícil ver, para Spencer, qué se excluye de la experiencia.

En cuanto a lo cognoscible, Spencer identifica los fenómenos con los datos de la consciencia, con lo que se tiene en mente cuando se tiene experiencia de algo: el acto de conocer es el de duplicar en la mente las relaciones del mundo. Dados χ *e y* como propiedades conectadas en un objeto externo, y A y B como sus efectos en nuestra consciencia, siempre que A, B y sus relaciones mutuas respondan a χ e y, y a sus relaciones mutuas, no importará que A y B se parezcan a χ e y; lo importante son A, B y sus relaciones mutuas (Spencer, 1937, § 21). Pero si no importa que A y B se parezcan a χ e *y*, ¿importaría si χ o *y* existieran? Si lo único que nos interesa son A, B y sus relaciones, ¿cómo escapar a la conclusión de que lo único que importa es el contenido de los estados mentales? La respuesta de Spencer no es satisfactoria: la realidad objetiva existe porque somos conscientes de algo más, algo que no podemos erradicar, una intuición que nos fuerza a aceptar su existencia.

Por otra parte, al reducir lo cognoscible y lo incognoscible a los datos de la experiencia, Spencer da paso al uso de conceptos teóricos, sin peligro de caer en la metafísica o de abandonar un inductivismo estricto. Para Spencer, los conceptos teóricos no son más que concepciones simbólicas o representaciones sugeridas por la experiencia —ideas concretas que al aplicarse a situaciones más generales van perdiendo su carácter concreto—. Cuanto más abstractos, los conceptos teóricos menos conectados están con las experiencias que les dieron luz, y son más ficticios. Los más necesarios para la ciencia, como la materia, la fuerza, etc., son tan abstractos que carecen de contenido experiencial y se convierten entonces en incognoscibles. Son, desde luego, cuestiones psicológicas —qué se tiene en mente cuando se piensa en tal o cual concepto—. Esto nos lleva a concluir que las leyes científicas, como relaciones inductivas o teóricas entre los fenómenos, son concepciones establecidas por la men-

te. La diferencia entre los conceptos inductivos y los teóricos es, entonces, una diferencia psicológica: hasta qué punto están arraigados en la experiencia. Y dado que la lógica es fundamentalmente la asociación instrumental de ideas sancionada por la experiencia, la diferencia lógica entre los conceptos inductivos y los teóricos es la diferencia de en qué medida nos sentimos seguros al asociar un concepto con otro.

Se puede criticar a Spencer por reemplazar una filosofía de la ciencia con una psicología del pensamiento científico. Los problemas del acuerdo entre las experiencias, las incongruencias entre las creencias, la correspondencia entre la percepción y la reflexión, y la consciencia de tener impresiones, explican cómo se llega a ciertas formas de pensar. Pero esto no es una filosofía sino una psicología de la ciencia. Con esta substitución, se pierde mucho, pues hay una gran diferencia entre que algo sea correcto y pensar en algo que es correcto, entre probar e imaginarse que se ha probado, entre conocer y creer que se conoce. Spencer borra la diferencia y pone en peligro la objetividad de la ciencia.

5. *El positivismo científico*

La tercera corriente histórica del positivismo es el científico, representada por Ernst Mach (1838-1916), Richard Avenarius (1843-1896), Hans Vaihinger (1852-1933) y Karl Pearson (1857-1936). Estos autores no citan a Comte, desprecian a Spencer, y si se identifican con el positivismo, añaden en todo caso el adjetivo empirocrítico. A pesar de los reparos, muestran la influencia del empirismo inglés, continúan el programa de reducir el conocimiento a lo fenoménico, aceptan la noción del progreso científico, defienden el carácter instrumental de la ciencia y su factibilidad para resolver los problemas sociales. Difieren del positivismo clásico al dedicarse principalmente al problema de cómo explicar la estructura y función del conocimiento teórico de la ciencia sin caer en la metafísica.

El principal exponente del positivismo científico es Mach, quien, por su influencia en el Círculo de Viena, es un puente vital entre el positivismo clásico del xix y el lógico del siglo xx. Es evidente en él la influencia de Berkeley, del inductivismo de Mill y del positivismo de Comte, sobre todo en la importancia que le da al desarrollo histórico del conocimiento. Mach dedica muchos esfuerzos al aclarar el trasfondo histórico de los conceptos científicos, en parte porque ve el origen de la ciencia en las experiencias manuales y en las observaciones cotidianas, en parte porque supone que el conocimiento histórico ayuda a determinar el valor de los movimientos científicos contemporáneos (Mach, 1883, 9). Sus principales obras

son *Die Mechanik in Ihrer Entwicklung Historisch-Kritisch Dar-gestellt* (1883), en donde se propone definir los conceptos de la física mecánica sin necesidad de hacer suposiciones metafísicas; *Die Analyse der Empfindungen und das Verhaltnis des Psychischen zum Physischen* (1886), en la cual reduce el conocimiento a las sensaciones; y la *Erkenntnis und Irrtum, Skizzen zur Psychologie der Forschung* (1905), en donde desarrolla el fenomenalismo propuesto en la *Analyse.*

Congruente con el positivismo clásico, Mach reafirma que la ciencia describe y predice las relaciones observables entre los fenómenos; que sus métodos no son los apodícticos de la lógica y las matemáticas, sino los de experimentación y verificación; y que su objeto es dar una descripción completa y económica de la realidad. La economía se logra al «reemplazar o salvar las experiencias por medio de la reproducción y anticipación de los hechos en el pensamiento. La memoria está más a mano que la experiencia, y frecuentemente sirve los mismos fines» (Mach, 1883, 557). La ciencia economiza al sustituir las experiencias científicas con los conceptos y leyes que la representan, facilitando el cálculo y librando a la mente de labores excesivas. La ciencia es, además, instrumental y utilitaria —es un instrumento para controlar la naturaleza a beneficio del que la estudia—. Por eso, tiene primero que liberarse de todo aquello que impida su misión —de conceptos metafísicos, teológicos o inútiles— con un programa metodológico que permita derivar estrictamente el conocimiento de la observación.

Este empirismo radical presupone una teoría del conocimiento que estudia detalladamente los mecanismos de la observación, eliminando sus elementos subjetivos y dejando solamente lo fenoménico (las sensaciones). Para Mach, las sensaciones son los colores, sabores, olores, sonidos, etc., que sentimos. Las llamamos colectivamente la experiencia y, al enfocarlas en una dirección, se denominan observación. Con ellas se construye la realidad: «el mundo consiste en nuestras sensaciones» (Mach, 1906, 12). Para Mach no hay evidencia de que, detrás de las sensaciones, exista una realidad que las cause. Las sensaciones son, por lo tanto, irrefutables. Los errores perceptivos y las ilusiones son, simplemente, malas interpretaciones de lo que observamos.

Este sensacionalismo se traduce en un reductivismo conceptual: todo concepto científico tiene significado si se puede traducir sin residuo al lenguaje de colores, sonidos, etc. Mach ve tres tipos de conceptos científicos: aquellos que se pueden reducir directamente a las sensaciones (por ejemplo, el calor); aquellos —como los derivados de las inducciones— cuya reducción es indirecta (las leyes de fricción o de refracción); y los teóricos (los átomos o los electrones), donde la reducción no es posible. La reducción de los primeros con-

ceptos no ofrece dificultades. La de los segundos se lleva a cabo siguiendo reglas inductivas similares a las establecidas por Mill. Los conceptos que afirman nexos causales se reducen a la contigüidad y conjunción constante de fenómenos. Las leyes científicas se tratan como registros de ocurrencias de tipos específicos de sensaciones y abstracciones (relaciones generales entre las sensaciones) que funcionan como resúmenes de las experiencias pasadas y sirven para predecir las futuras. Afirman sólo individuos concretos; por ejemplo, la ley de refracción de Snell es un registro que nos permite describir y anticipar los fenómenos de la refracción, pero en «la naturaleza no hay ley de refracción, sólo múltiples casos de refracción» (Mach, 1883, 582).

El problema está en los conceptos teóricos —los números, la materia, la mente, las fuerzas, los átomos, todo lenguaje que hace referencia a objetos, etc.—. Son irreductibles a las sensaciones y por lo tanto carecen de significado concreto. Mach admite que son útiles y que sin ellos la ciencia resultaría demasiado estrecha. Su solución es tratarlos como conceptos auxiliares, instrumentos de cálculo que sirven para facilitar el razonamiento y economizar la labor mental, pero que no se refieren a nada y carecen de veracidad. Por ejemplo, la teoría atómica funciona como un modelo útil para describir fenómenos diversos, pero eso no significa que haya evidencia de que los átomos existan en la realidad (Mach, 1883, 589).

Al permitirse el uso de lo teórico como instrumental, también se permite el uso de lo metafísico, siempre y cuando recordemos que los enunciados de la metafísica no son verdades sino instrumentos que también economizan el razonamiento. Clasifican, ayudan a predecir o economizan la labor mental, pero no se refieren a ninguna realidad, ni nos comprometen a afirmar su existencia. Admitir la primacía de las sensaciones, por ejemplo, no nos fuerza a idealismos o dualismos metafísicos. Las sensaciones no presuponen algo externo que las causa en la mente, pues lo mental y la mente, tanto como lo corpóreo y el cuerpo, carecen de significado como entidades metafísicas. Son conceptos auxiliares que ayudan a organizar los datos de la experiencia misma. Decir que el ruido del trueno es una sensación o una vibración de la atmósfera es clasificar el mismo fenómeno dentro de dos categorías diferentes, la psicológica y la física. La psicología y la física no son nada más que grupos de correlacione·- entre los fenómenos y sus respectivos conceptos auxiliares.

Al insistir en esta similitud cualitativa entre lo físico y lo mental, Mach descarta la pretensión de inmediatez en los fenómenos mentales y de la posición privilegiada que les dio la psicología introspectiva. El resultado es una unidad de la ciencia no sólo metodológica, como Comte argüía, sino sustantiva. Como fenómenos, todos los fenómenos son cualitativamente iguales y, por lo tanto, todos se

verifican públicamente. ¿Pero cómo? Aquí, Mach se encuentra con un problema serio. Es difícil imaginar cómo se pueden verificar las sensaciones de otra persona. Una alternativa es adoptar el behaviorismo de J. B. Watson que niega la validez de la introspección y del conocimiento derivado de las sensaciones, pero que termina negando la validez del análisis de Mach. La otra alternativa es restablecer la diferencia intrínseca entre lo físico y lo mental y caer en la metafísica.

6. *El positivismo en América latina*

A mediados del siglo xix, el positivismo se extendió rápidamente por América latina, en parte por su argumentos en contra de la teología y la Escolástica, en parte por su promesa de resolver problemas políticos y económicos mediante las ciencias sociales. Su influencia no fue tan vasta en la metafísica y la epistemología, ya por el arraigo profundo de las filosofías tradicionales, ya por la aridez endémica de la cultura científica en la región. Entre los simpatizantes del positivismo social se encuentran algunos cuyo interés es epistemológico: los argentinos Pedro Scalabrini (1848-1916) y J. Alfredo Ferreira (1863-1938); el brasileño Luis Pereira Barreto (1840-1923) y el mexicano Gabino Barreda (1818-1881).

Don Gabino Barreda —mejor conocido por sus esfuerzos tendentes a establecer una educación positivista en México— se interesó en Comte tanto por su insistencia en los métodos científicos y su oposición a la teología como por el programa de reforma social que proponía. Sus trabajos más importantes sobre la epistemología y la metafísica se han compilado en *Opúsculos, discusiones y discursos* (1877), donde se encuentra una crítica positivista de varias teorías erróneas. Por ejemplo, Barreda ataca a la medicina homeopática por defender muchas hipótesis absurdas —hipótesis que «no pueden ser ni confirmadas ni desmentidas por la experiencia y la observación, sino que están destinadas, por su misma naturaleza, a permanecer siempre en el dominio de la pura imaginación» (Barreda, 1877,4). Y fustiga la teoría de los fluidos imponderables por ser incompatible con el desarrollo de la ciencia (Barreda, 1872, 428-451). Para Barreda, la lógica de la ciencia es la inductiva y su objeto es sistematizar, explicar y predecir las regularidades fenoménicas de la naturaleza. Desconfía de la lógica deductiva, a la cual identifica con el silogismo aristotélico: «un curso de lógica se reducía a un estudio elemental del procedimiento deductivo, con el cual no se lograba otra cosa que conocer en abstracto las reglas del silogismo y el modo de sacar consecuencias de un conjunto dado de proposiciones universales». Los razonamientos deductivos son apropiados para las

matemáticas, pero no ayudan a descubrir ninguna verdad en las ciencias. *«De dos o más particulares,* se les había dicho, *nunca se puede inferir una proposición universal;* y, sin embargo, no hay una sola proposición universal en las ciencias que no tenga por fundamento único observaciones singulares y, por lo *mismo, proposiciones particulares»* (Barreda, 1877, 37-39).

También, atento a la naturaleza histórica del conocimiento, Barreda afirma los fundamentos de la ley de los tres estados: el crecimiento del conocimiento sigue una procesión de pasos discretos que dependen de la evidencia y de las maneras de entenderla. No es, sin embargo, fiel a los detalles, interpretando la ley de acuerdo con las necesidades prácticas (Barreda, 1877, 81-105). Lo que Barreda encontró más útil en el positivismo fue la jerarquía de la ciencia. Si esta jerarquía fuera parte del desarrollo natural de la humanidad, este orden natural sería el mejor modo de organizar la educación. Com-te había insistido en que los físicos no pueden comprender la física sin algún conocimiento de la astronomía, ni los químicos la química, ni los fisiólogos su ciencia, etc., sin un conocimiento pleno de las ciencias anteriores. Ésta es la piedra angular de las teorías educacionales de Barreda:

> Ningún arte, en efecto, es susceptible de aprenderse puramente en abstracto y con entera independencia de las aplicaciones a que está destinado. Lo inverso es lo que se observa constantemente en el desarrollo de todos ellos y lo único también que es capaz de dar un resultado práctico y positivo. Primero se aprende a ejecutar las operaciones correspondientes y luego vienen las reglas teóricas que no pueden ser otra cosa sino la sistematización y el perfeccionamiento de aquello mismo que antes se había ejecutado de una manera puramente espontánea y empírica (Barreda, 1877, 36).

A pesar de ello, al afirmar que el estudiante debe comenzar con las ciencias particulares y específicas —las que estudian los fenómenos inmediatos— y después proceder a las más abstractas, Barreda invierte el orden histórico de la ley de los tres estados. De nuevo, en el positivismo de Barreda, la práctica determina la doctrina.

El positivismo evolucionista también tuvo simpatizantes en América latina, entre ellos el historiador mexicano Justo Sierra (1848-1912), el brasileño Tobías Barrete (1839-1889), los argentinos Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), José María Ramos y Mejía (1850-1914), Florentino Ameghino (1854-1911) y Carlos Octavio Bunge (1875-1918), y el cubano José Enrique Varona (1849-1933). Varona descarta el positivismo de Comte porque éste, para alcanzar una unanimidad de opiniones necesarias en la ciencia y en la política, sacrifica al individuo. Spencer, por otra parte, insiste en que el individualismo y las diferencias de opinión son el resultado natural

de la evolución y, al mismo tiempo, son necesarios para el progreso social. «Eliminar el noúmeno —entidad— de la producción del fenómeno —realidad—; reducir el problema, baluarte de la metafísica, a los datos de la observación, la experimentación y la inducción, bosquejar, intentar, probar la posibilidad de una *ciencia* de los orígenes, esto ha hecho, esto hace la teoría evolutiva» (Varona, 1975, 53). Varona, sin embargo, no acepta las especulaciones cosmológicas de Spencer que hacen del evolucionismo un proceso universal, en parte porque no se puede verificar en la experiencia, en parte porque Varona considera la evolución como propia sólo de los organismos. Y es notable en él la influencia de Mill, sobre todo en su concepción de la inducción: la lógica es la ciencia que estudia cómo piensa el hombre y ayuda dándoles metodologías a las ciencias particulares y facilitando el proceso educacional.

Para Varona el razonamiento es instrumental. Ayuda a ir de experiencias a experiencias. Considera que existen sólo tres pasos en lo que Bacon llamó la interpretación de la naturaleza. El sujeto primero recoge los datos que observa; los relaciona después con conceptos abstractos ideales; y, finalmente, los compara con la naturaleza por medio de experimentos. La experiencia se encuentra al principio y al final y en el centro está la mente con sus actividades (Varona, 1888, 123).

Varona, sin embargo, sigue el modelo spenceriano de reducir lo epistemológico a lo biológico:

> La vida psíquica, en su más simple expresión, puede reducirse a un modo particular y el más importante de la relación que se establece entre un organismo y su medio; la relación que consiste en responder a una excitación como un movimiento: lo que llaman los fisiólogos una acción refleja (Varona, 1975, 48).

La epistemología se reduce a la psicología, la cual, a su vez, se explica en términos de las transacciones entre el organismo y el ambiente; la ética se reduce a la genética; la moral, a la sociabilidad del hombre. La sociabilidad misma está determinada por factores biológicos: de un modo similar a como el organismo biológico depende del ambiente para sobrevivir, el hombre depende del ambiente social para su supervivencia. Esta dependencia constituye la solidaridad social. Este biologismo fuerza a Varona a adoptar un determinismo, pero con opciones: si el hombre no puede escaparse de los factores que gobiernan totalmente su existencia, especialmente de los naturales, los puede, por lo menos, orientar por medio de la educación.

El positivismo científico carece de representantes en la América latina, aunque José Ingenieros (1877-1925), debido a su interés en

reducir la ciencia al estudio de los fenómenos y a pesar de su enorme obra sociológica y moral, se aproxima a esta corriente. *En Principios de psicología* (1911), Ingenieros se declara un evolucionista, aunque admite que el inductivismo es demasiado estrecho porque ignora los aspectos especulativos de la ciencia. Este reconocimiento lo lleva, en *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (1918), a explorar la posibilidad de una metafísica de la experiencia. Para Ingenieros, existen dos categorías epistemológicas parecidas pero no similares a las de Spencer: lo experiencial y lo inexperiencial. El objeto de la ciencia es explicar lo experiencial, el de la metafísica, lo inexperiencial. A diferencia de lo incognoscible, lo inexperiencial representa aquello de lo que todavía no se ha tenido experiencia. «En todo sistema conviene distinguir lo observado de lo imaginado, lo seguro de lo probable, lo demostrado de lo verosímil, la experiencia de la hipótesis; en una palabra, lo que es ciencia de lo que aún es metafísica» (Ingenieros, 1919, 79).

Para Ingenieros, la metafísica del futuro será una metafísica *a posteriori* que, partiendo de las leyes más fundamentales de la ciencia, haga conjeturas sobre lo inexperiencial —lo que no se sabe todavía—; conjeturas que se verificarán con la experiencia y que llegarán a constituir un sistema de hipótesis que concuerden con los resultados generales de la experiencia. Busca explicar lo que todavía no se ha explicado y ser una fuente de inspiración científica. Pero Ingenieros no se libera completamente de las líneas biológicas del evolucionismo spenceriano, pues si todo conocimiento es reducible a la experiencia, toda experiencia se reduce a lo biológico, a transacciones entre el organismo y el ambiente: «Las conclusiones generales de la psicología, es decir, las más filosóficas, tienen que asentarse en las conclusiones más generales de la biología» (Ingenieros, 1975, 63).

Cierra el capítulo del positivismo en América latina la crítica del uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1873-1958), quien de forma elocuente pone de relieve la riqueza y pobreza del movimiento. Sus trabajos mas importantes son: *Conocimiento y acción* (1908), *Lógica viva* (1910), *Fermentarlo* (1938) y *Transcendentalizaciones matemáticas ilegítimas* (1940). Estos trabajos se encuentran compilados en *Obras* (1957-1963).

Vaz Ferreira pertenece a la generación que superó el positivismo. Muestra la influencia de Spencer, contra quien reacciona muy temprano, se inclina hacia Mill y su filosofía de la experiencia, y hacia Bergson y su filosofía de la intuición. Opta por una filosofía asistemática y escéptica que reinstala la metafísica como rama del conocimiento humano. Pero ésta no es una metafísica como la anterior, con proposiciones que describen lo que está más allá de la experiencia. Las proposiciones de la verdadera metafísica no son proposiciones porque no afirman nada. Son fuentes de inspiración, no

verdades. Son especulaciones vagas, «psiqueos» o «fermentos» que surgen de las profundidades del pensamiento —de aquella región cuyo lenguaje y pensamiento no se han aclarado todavía—. Sin la metafísica no se puede ni investigar, ni especular, ni siquiera pensar. Para ser buen positivista, insiste Vaz Ferreira, hay que ser un buen metafísico, pues la ciencia es metafísica solidificada (Vaz Ferreira, 1920, 12).

7. *Conclusión*

En su trayectoria por el siglo xix el positivismo comenzó como una doctrina filosófica con principios bien definidos, si bien no consistentes —el empirismo radical, el inductivismo, la erradicación de la metafísica, el énfasis en el progreso científico y social—. Aspiraba a reducir todo el conocimiento humano a la experiencia concreta, haciendo de ésta el arbitro final del conocimiento. Pero al tratar de someter sus propias teorías a las decisiones de tal juez terminó con una concepción inadecuada de la ciencia, incapaz de tomar en cuenta los aspectos teóricos que la llevaron a sus logros más espectaculares. En el transcurso del siglo, el positivismo redefinió sus conceptos, ampliando o reduciendo lo que se consideraba una experiencia, reformulando los fines de la ciencia, creando pautas para la inducción, rectificando conceptos, predicando el progreso científico y social —y siempre tratando de eliminar la metafísica—. Pero todo fue en balde, pues todavía no se habían desarrollado las herramientas lógicas necesarias para distinguir lo posible y lo confuso de su misión. Irónicamente, es otro positivismo, el lógico, con tenues conexiones con el que estudiamos aquí, el que abandona las doctrinas sociales e históricas, declara que la metafísica no tiene significado alguno, subraya la importancia de las ciencias formales y comienza a vislumbrar las complejidades de la ciencia inductiva, la observación y el conocimiento humano. A pesar de todo, es posible que, sin los esfuerzos del positivismo clásico —su insistencia en la verificación, su rigor filosófico, su exigencia en los detalles, su rebeldía contra la imaginación indisciplinada—, el desarrollo de la filosofía contemporánea hubiese sido, para bien o para mal, muy diferente.

PROBLEMAS METAFÍSICOS EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

Mario A. Presas

1. *La metafísica: ciencia de los conocimientos últimos del ser*

Más allá de las múltiples discusiones acerca de si la fenomenología de Husserl es sólo una metododología o si comporta además una verdadera metafísica (por ejemplo, Funke, 1987), lo cierto es que el propio filósofo en plena madurez y refiriéndose a un problema concreto, el de la intersubjetividad, estimó que «nuestros resultados son metafí-sicos si es verdad que han de llamarse metafísicos los conocimientos últimos del ser», logrados según «el modo de justificación puramente intuitivo, concreto y además apodíctico de la fenomenología [que] excluye todos los excesos especulativos» (Husserl, 1979, 211). Husserl está convencido de haber obtenido los elementos metodológicos probados para iniciar de una vez por todas el camino real de la ciencia también en ese dominio de la filosofía que desde sus comienzos pretendió ser un saber universal absolutamente fundado.

Desde *Investigaciones lógicas*, de 1900, hasta los trabajos sobre *La crisis de la ciencia europea* (de 1936), pasando por *Filosofía como ciencia estricta* (1911), *Ideas I* (1913), *Lógica formal y lógica trascendental* (1929) y *Meditaciones cartesianas* (1931), para no mencionar sino las obras más importantes publicadas en vida del autor que realmente influyeron sobre la vida cultural de las primeras décadas de este siglo, Husserl se mantuvo fiel a las líneas programáticas del citado ensayo de 1911, cuya estrategia consistía por de pronto en refutar la «naturalización de la conciencia y de las ideas», propias de quienes concebían a la filosofía como ciencia, pero, por así decirlo, a la zaga de las ciencias positivas; y contra el psicologismo, que también pretendía basar en una ciencia positiva toda verdad lógica e ideal. Por otra parte, la crítica de estas formas de «cientificidad» no implica irracionalismo, pues justamente allí mismo se refuta la llamada filosofía de la cosmovisión *(Weltan-*

schauung) de raigambre hegeliano-romántica, representada por Dilthey (Husserl, 1962c, 73-89).

Así, pues, la filosofía como ciencia no significa, como creyó el positivismo y, en cierto modo, el neokantismo de Natorp y Cohén, partir de los resultados de las ciencias positivas y realizar una síntesis para lograr la unidad del saber; ni tampoco llevar a cabo una reflexión sobre la estructura de la ciencia, su lenguaje y las pretensiones de su saber como espejo de la realidad; menos aún puede consistir en trasladar acríticamente a la filosofía métodos probadamente eficaces en el dominio de lo positivo. Para Husserl, más bien se trata de aclarar la idea de ciencia —no realizada jamás plenamente por ciencia alguna— y de explicitar las exigencias allí implícitas: «la exigencia de fundamentación, que remite a la noción de evidencia, y la exigencia de sistematización, que postula la unidad total del saber» (Pucciarelli, 1962, 265). Tales son los dos puntales de la metafísica de raíz fenomenológica: un método que lleve a ver las esencias y un campo de experiencia donde esa visión se despliegue sistemáticamente en su unidad profunda. Hay que comenzar desde cero, con una sola consigna: *Zu den Sachen selbst!:* «¡A las cosas mismas!», pues

> el incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas. [...] El paso más grande que tiene que dar nuestra época es reconocer que con la intuición filosófica en su verdadero sentido, con la captación fenomenológica de la esencia, se abre un campo infinito de trabajo y se presenta una ciencia que, sin todos los métodos indirectos de simbolización y de ma-tematización, sin el aparato de pruebas y conclusiones, adquiere, sin embargo, una cantidad de conocimientos perfectamente rigurosos y decisivos para toda la filosofía ulterior (Husserl, 1962c, 72).

Como es obvio, el «principiante» Husserl no brinda aquí, en este escrito de batalla, el contenido de su metafísica, por así decirlo, sino más bien el *telos* que habrá de mover a quien se atreva a recorrer y continuar el camino iniciado. Recuerda así el espíritu con que Kant prologa sus *Prolegómenos,* indicando que ellos «no son para uso de aprendices, sino para futuros maestros; pero tampoco a éstos han de servirles para ordenar sus conferencias en una ciencia ya existente, sino antes que nada para inventar esa ciencia» (Kant, 1984, 11; cf. Fink, 1959, 102).

2. *Los orígenes: Sócrates y Descartes*

En los escasos pasajes de su obra en que se refiere concretamente a la historia de la filosofía, Husserl alude a la fundación primigenia

(Urstiftung) del filosofar en Grecia, que no es otra cosa que una actitud enteramente nueva del individuo respecto de su mundo cultural y social circundante. Es la irrupción de un estilo vital por completo original, que se propaga rápidamente hasta llegar a ser una forma espiritual sistemática a la que los griegos llamaron metafísica y, más en general, filosofía. «Correctamente traducida, según su sentido originario, ello no significa otra cosa que la ciencia universal, ciencia de la totalidad del mundo, de la unidad total del ente en su totalidad» (Husserl, 1962a, 321); significa «la ciencia que parte de fundamentos últimos o, lo que es igual, de una responsabilidad última, en la que, por tanto, no funciona como base segura del conocimiento nada predicativamente o antepredicativamente comprensible de suyo» (Husserl, 1949, 372). No es superfluo recordar que Husserl acentúa esa visión sobre todo en sus últimos años, acercándose a la trágica década del treinta, tan nefasta para Alemania y Europa; por ello, su propuesta —como aclara R. Mate— lucha contra la enfermedad radical de Europa: el cansancio, y puede decirse que «es la última llamada si se quiere salir airoso de la crisis. Porque, una de dos: o seguimos la pendiente y acabaremos en la barbarie o recuperamos una vieja inspiración desde el heroísmo de la razón para superar definitivamente el objetivismo» (Husserl, 1992, 25).

La crisis consiste principalmente en el desarraigo, en la interrupción del nexo entre aquel *telos* «innato» ya con el establecimiento primero de la filosofía en Grecia y la forma final que coincide con la fenomenología trascendental; consiste en el olvido de la dimensión científica (en el sentido antes visto) del filosofar, que, en el fondo, coincide con el surgimiento de «Europa», en cuanto concepto que, más allá de fronteras políticas, sociales o geográficas, determina una humanidad que «desde entonces [desde que *descubrió* o *inventó* la filosofía] simplemente quiere vivir y puede vivir en la libre configuración de su existencia, de su vida histórica, a partir de ideas de la razón, a partir de tareas infinitas» (Husserl, 1962a, 319).

Así, pues, el motivo por el que el «a-histórico» Husserl recurre a la historia repite en cierto modo el esquema de Descartes: en una situación de crisis hay que suspender las creencias y volver la mirada hacia la historia para encontrar allí la comprensión de nosotros mismos «mediante la aclaración del sentido que da unidad a esa historia, que le es innato desde su origen juntamente con la nueva tarea entonces instaurada que mueve los intentos filosóficos como fuerza impulsora» (Husserl, 1962a, 12). Lo que se busca, pues, es poner de manifiesto el enlace esencial entre los «momentos» históricos, es decir, la «génesis» que muestra cómo unos fenómenos son «formaciones subsecuentes a otras formaciones que esencialmente las preceden» (Husserl, 1979, 135). El mismo Husserl admite que el cuadro histórico así resultante será por fuerza «simplificado», forzado

por esa visión «idealizante»; pero, de todos modos, ese enfoque pragmático de la historia —que cuenta con antecedentes ilustres en Aristóteles y en Hegel (Cruz Vélez, 1970, 23-31)—mostrará la relación entre el sentido estratificado y trasmitido, y su genuina y primigenia institución, en cuyo juego recíproco, en última instancia, consiste la historia; por ello, sería deseable llamar a estas investigaciones «arqueología», si no fuera porque este título está investido ya por una ciencia positiva (Presas, 1981, 65).

Esta indagación sobre la historia de la filosofía se enlaza además con la pregunta por la motivación que lleva al hombre a abandonar la actitud natural, a «poner entre paréntesis», mediante la *epoché,* todas las creencias, todas las convicciones de la vida corriente. ¿Qué lleva del confiado dogmatismo natural al escepticismo? Aquí reside el problema. El comienzo histórico de la filosofía coincide aquí con el origen esencial del filosofar —si tomamos prestada esa distinción entre comienzo y origen (Jaspers, 1953, 15)—. En ambos casos es el resultado de la tensión entre la natural tendencia objetivista, «reificante» o «naturalizante» propia de la actitud ingenua del que «se deja vivir», y la subjetivista, que suspende la creencia hasta no asegurarse crítica y reflexivamente de su verdad.

Así considerada, bien puede decir Husserl que la filosofía comenzó «a partir de unos pocos tipos raros, en Grecia» —cuya conversación describe imaginariamente Borges, denominándola «el hecho capital de la Historia», cuando dos griegos, cuyos nombres ignoramos, «libres del mito y de la metáfora, piensan o tratan de pensar» (Borges, 1991, III, 415)—. Aquellos «subversivos» —como denomina Hegel a Sócrates, quien debió pagar con su vida esa decisión de filosofar— deciden revisar las creencias hasta entonces admitidas, que retomarán nuevamente, de ahí en adelante, tan sólo en la medida en que sean ratificadas por el pensamiento crítico. Y deciden hacer todo esto de modo sistemático.

Así, pues, la verdadera actividad filosófica tiene lugar en virtud de una singular conversión por la cual el hombre ya «no se deja vivir» inmerso en la conjetura objetivista propia de la actitud natural, sino que, como el prisionero del mito platónico, es obligado (desde sí mismo) a ponerse de pie y a volver la cabeza hacia la luz. Hay algo de violencia y de ruptura tanto en la imagen de Platón como en las palabras mismas con que Husserl alude al gesto inicial del filósofo: *Aufbruch, Einbruch, Durchbruch* —provenientes todas de *brechen,* la acción de quebrar, romper, destruir—. La filosofía acontece como una irrupción, abre una brecha en la confiada ingenuidad de la existencia común. En tal sentido, afirma Husserl, no se nace filósofo ni se puede entrar por casualidad en la dimensión del filosofar, acaso ahondando en los problemas de la vida cognoscitiva orientada directamente hacia la realidad. Por el contrario, el filóso-

fo principiante rompe por de pronto con lo habitual y lo establecido y toma la «solemne decisión» de llevar hasta sus últimas consecuencias la crítica de la experiencia en que han de aclararse los enigmas del mundo. Con otras palabras, Ortega coincide plenamente con lo que «quiso decir» Husserl acerca del origen de la filosofía en la crisis escéptica, ya sea la de los sofistas o la que coincide con Descartes o la europea de las primeras décadas de este siglo:

> La filosofía nace y renace cuando el hombre pierde su fe o sistema de creencias tradicionales y, por tanto, cae en la duda al tiempo que se cree en posesión de una nueva vía o método para salir de ésta. En la fe se está, en la duda se cae, y en la filosofía se sale de ésta al Universo (Ortega y Gasset, 1958, 349).

3. *Reducción eidética y reducción trascendental*

De acuerdo con ese esquema histórico, fue Sócrates la primera encarnación de la actitud filosófica y el paradigma de uno de los momentos claves de lo que será el método fenomenológico: la libre variación eidética. En efecto, desafiado por la insólita actitud reflexiva de los sofistas, Sócrates suspende la presunta validez del saber y las creencias tradicionales y, partiendo así de la total ignorancia, se arriesga a la búsqueda de lo permanente dentro de ese ámbito subjetivo recién descubierto; establece el lado positivo del escepticismo, el «subjetivismo serio» (Husserl, 1956, 61), que opera como móvil del filosofar. Para ello procede dialécticamente, desechando una tras otra las respuestas con que sus interlocutores quieren despachar apresuradamente la definición de un concepto, obligándolos a ir variando los ejemplos y enfoques hasta que la actividad reflexiva produzca la intuición de lo invariante, del aspecto esencial *(eidos)* que da sentido e inteligibilidad a la instancia del caso, presentándose así como una objetividad *a priori* —si vale aquí el anacronismo—, independiente de los casos efectivos que en ella se engloban. Esta singular interpretación de las «variaciones» socráticas como vía para llegar a la intuición eidética pone de manifiesto el estilo con que Husserl concibe el método fenomenológico como aprehensión de las esencias. Sócrates funda de una vez para siempre el primer paso metódico de la ciencia filosófica, a saber, el proceso de ideación o de la reducción (re-conducción) de lo fáctico a lo eidético. Pero este camino no se limita a la teoría. Sócrates, el gran «reformador práctico» —como lo llama Husserl—, marca una revolución en el modo de ser del hombre, dado que con él principia una humanidad que, pese a vivir en la finitud, se orienta de acuerdo con el polo infinito de las ideas y ordena su vida individual y colectiva según normas

racionales de cuya validez puede en todo momento hacerse responsable. Su quehacer cobra así el sentido de una función arcóntica respecto de la humanidad: somos, al filosofar, «funcionarios de la humanidad, pues a la responsabilidad por nuestro verdadero ser individual se une la responsabilidad por el verdadero ser de la humanidad» (Husserl, 1962a, 15; cf. 79, 273, 336).

Ahora bien, esta descripción aún deja en penumbra el «lugar» en que se constituyen las ideas y la índole de la actividad subjetiva a la que se manifiestan. Tan sólo con una nueva crisis escéptica, al cabo de los siglos, esta «historia pragmática» esbozada por Husserl descubrirá, en la figura de Descartes, una filosofía de una especie totalmente nueva: «una vuelta radical del objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental, el cual parece tender, en ensayos siempre nuevos y sin embargo siempre insuficientes, a una forma final necesaria» (Husserl, 1979, 37), que vendría a cumplimentar la fenomenología.

Descartes intenta la reducción a la subjetividad trascendental en cuanto único lugar de la apodicticidad. Pero lo insólito del gesto, el deslumbramiento del prisionero que asciende ahora hasta la salida de la caverna y mira directamente la fuente de la luz, acaso le oculta la completa novedad del hallazgo; quizás por ello Descartes vuelve a recubrir su descubrimiento con determinaciones más apropiadas para las «cosas» que para el *ego,* y conserva el modelo deductivo de la ciencia matemática para explicar la inobjetivable condición de posibilidad del encuentro con las cosas: la subjetividad.

4. *La intencionalidad y la correlación* ego cogito cogitatum

Para aclarar la subjetividad, Husserl echa mano a la noción de intencionalidad de su maestro Brentano, dándole una acepción que va mucho más allá de la mera descripción psicológica para convertirse en una determinación metafísica «próxima a la concepción leibniziana de *la actio monadica»* (Landgrebe, 1968, 24). Esta recepción y transformación del concepto de intencionalidad, permitirá completar la incompleta fórmula cartesiana *ego cogito* con su ineludible complemento: *ego cogito cogitata,* pues todo *cogito,* toda vivencia de la conciencia mienta algo y lleva en sí mismo su respectivo *cogitatum;* también se llama intencionales a estas vivencias de la conciencia, «no significando en tal caso la palabra intencionalidad sino esa propiedad universal y fundamental de ser conciencia de algo, de llevar en sí misma, en cuanto *cogito,* su *cogitatum»* (Husserl, 1979, 77).

Esta conquista ganada por el «camino cartesiano» será inconmovible: toda posible verdad se reconoce y justifica por medio de la reducción a una operación del *ego* de cada cual, incluido necesa-

riamente el *cogitatum* propio de toda *cogitatio*. Justamente por no atender a este complemento, Descartes hipostasía o «naturaliza» el *ego* como algo real, sin caer en la cuenta de que no es en realidad existente, sino el mero polo ideal de la cogitación y de lo cogitado en cuanto tal.

A diferencia de Descartes, pues, Husserl no parte del *cogito* como premisa para posteriores deducciones o construcciones, sino como un campo ilimitado de investigación, abierto a una descripción analítica de sus estructuras intencionales: como un campo de experiencia trascendental. «Dicho temáticamente, el *cogitatum* en cuanto tal es lo que Husserl llama fenómeno, y la actitud que al fenómeno conduce no es la duda sino una reducción de tipo distinto: la reducción fenomenológica» (Zubiri, 1980, 215). Esta reducción, por lo demás, como ha dicho otro discípulo, «no es para Husserl sino el camino de acceso a las cuestiones fundamentales de la metafísica» (Landgrebe, 1968, 41).

Así, pues, el *ego* al que llegamos tras la reducción no es algo que pueda presentarse como tema en el mundo, pues todo lo mundanal —y con ello el propio ser anímico, el yo en sentido habitual— justamente cobra su sentido a partir de las «funciones» o efectuaciones de la conciencia. El *ego* que pone al descubierto la *epoché* es el *ego* «desmundanizado» *(entweltlichte)*, el *ego* trascendental (Husserl, 1962a, 83). Es claro que, en este contexto, podríamos también decir que fenómeno y conciencia son dos términos correlativos: toda conciencia es conciencia de algo, y este algo es el fenómeno que se da en aquella conciencia. «La correlación en cuestión está por encima de todo dualismo sujeto-objeto en el sentido de realidades» (Zubiri, 1980, 216), llegando a ser, como se ha dicho, «el tema principal de la fenomenología de Husserl» (Walton, 1993, 9-32). En este contexto, bien puede decir Ortega que «conciencia», en rigor,

> es no más que un lado o cara de algo en absoluto patente, de un fenómeno; todavía más, del fenómeno fundamental, de lo que podríamos llamar el fenómeno de los fenómenos. Pues todo aquello de quien quepa decir que «lo hay», «que es» o «que existe», todo posible *quid* determinado queda incluido *ipso facto* en esa relación de la conciencia, en ese fenómeno fundamental de dirigirse un sujeto a un objeto o, viceversa, de hallarse un objeto ante un sujeto (Ortega y Gasset, 1982, 85; cf. Presas, 1985, 100).

5. *La reducción fenomenológica trascendental*

En vista de esta correlación, bien puede afirmarse que la operación esencial del *ego*, a solas consigo mismo, consiste en reducir toda realidad a la condición de lo que es manifiesto, a puro fenómeno:

una reducción fenomenológica, pues todos los actos de conciencia y todos los objetos de esos actos pueden ser puestos entre paréntesis. También el mundo «natural» íntegro, la ciencia en cuanto es un sistema de juicios efectuados de una «manera natural», queda reducido a fenómeno, es decir, «al carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo. Esa descripción pura es la fenomenología» (Ortega y Gasset, 1982, 229).

La reducción, habíamos visto antes, invierte la relación habitual del hombre con el mundo. Vivir naturalmente es estar soportado por una creencia básica, una protocreencia *(Urglaube)* en la realidad de todo. La operación inicial del filosofar consiste en «deconectar» precisamente esa «tesis de la actitud natural», esto es, en la resolución que dice «pues bien, en lugar de permanecer en esta actitud, vamos a cambiarla radicalmente» (Husserl, 1949, 69). Por cierto, yo (en cuanto ser real psico-físico) no quedo aparte, incólume, frente a este derrumbe del mundo; yo también soy parte de la realidad mundanal apoyada en la *Urglaube y* por ende quedo también «en suspenso» en lo que atañe a mi condición de sujeto cogitante real perteneciente al mundo; me aparezco a mí mismo exento de toda realidad, sin más nota que la de ser el «fenómeno de la yoidad» (Zubiri, 1980,217).

Esta suspensión no equivale a negar la existencia del mundo —ni la del yo en el mundo—; se trata más bien de seguir viviendo la vida real con sus creencias y ejecutando los actos en que ese vivir consiste; pero, al mismo tiempo y mientras la voy viviendo, ir poniéndola entre paréntesis *(Einklammerung),* con-vivirla pero en pura abstención de su vigencia real. «Todo, pues, queda reducido a no ser sino lo que aparece a mi conciencia y en tanto que me aparece; es decir, queda reducido a puro fenómeno». Esta operación esencial de la fenomenología permite descubrir el modo en que la subjetividad constituye las condiciones de las cosas. En efecto,

> la *epoché* es el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo y con mi propia vida de conciencia, en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como es precisamente para mí [...]. El ser del *ego* puro y sus cogitationes, en cuanto en sí anterior, precede, por tanto, al ser natural del mundo. [...] El método fenomenológico que reconduce a ese ámbito trascendental se llama por ello reducción fenomenológica trascendental (Husserl, 1979, 60).

El proyecto husserliano, por tanto, propone una descripción apodíctica de ese «ámbito trascendental», es decir, «una ciencia de la subjetividad trascendental concreta en cuanto dada en una experiencia trascendental real y posible»; ciencia —aclara Husserl—

«cuya originalidad es inaudita» y que conforma el más extremo contraste con las ciencias objetivas. «Más aun, parece que el objeto primero y único de esta ciencia es y sólo puede ser mi *ego* trascendental, es decir, el de quien filosofa». Pero precisamente por ello no se ve aún la posibilidad de recuperar al otro en cuanto subjetividad trascendental, pues «esta ciencia comienza ciertamente como egología pura, como una ciencia que parece condenarnos a un solipsismo, si bien a un solipsismo trascendental» (Husserl, 1979, 73). Esta ciencia, por lo demás, corresponde efectivamente al radicalismo de la idea cartesiana de la filosofía como la ciencia universal, fundamentada apodícticamente hasta sus últimos elementos, ateniéndose al «principio de todos los principios»: «que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente en la «intuición» hay que tomarlo simplemente como se da, pero también dentro de los límites en que se da» (Husserl, 1949, 58).

Entendida, pues, como «descripción de las vivencias intencionales», la fenomenología se aplica entonces a las cogitaciones particulares en las dos direcciones correlativas del doble tópico *cogito cogitatum (qua cogitatum):* por una parte, al objeto intencional como tal —dirección noemática— teniendo en cuenta las determinaciones que le son atribuidas en los correspondientes modos de la conciencia (modos de ser tales como ser-cierto, ser-posible, probable, etc., o bien los modos temporales-subjetivos: presente pasado, futuro). Por otra, al aspecto noético que atañe a los modos del *cogito* mismo, los modos de la conciencia, percepción, recuerdo, retención, etc. Así, pues, por la *epoché* universal no hemos perdido sin más el mundo, pues lo conservamos *qua cogitatum:* «conservamos a título noético la vida pura de la conciencia, abierta y sin fin, y, del lado de su correlato noemático, el mundo mentado, puramente en cuanto mentado» (Husserl, 1979, 81s.).

6. *La fenomenología genética*

Hasta ahora la descripción fenomenológica parecía atenerse a una correlación estática entre las unidades objetivas —las cosas— y los modos subjetivos de la intencionalidad —los actos, las vivencias—. Tal es la crítica que dirigió entre otros Heidegger a la fenomenología por ignorar la temporalidad y no examinar el ser de lo constituyente (Heidegger, 1975, 29; cf. 463). Sin embargo, ya las mismas *Meditaciones cartesianas* superan esa visión estática y rescatan algunos resultados de las lecciones de 1904 sobre la conciencia del tiempo inmanente, así como algunas reflexiones del primer libro sobre las *Ideas* donde Husserl admite que esos enigmas de la conciencia del tiempo

conforman «una esfera de problemas perfectamente cerrada y de excepcional dificultad», cuyo análisis mostraría que lo absoluto trascendental obtenido por la reducción no es en verdad lo último, es «algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto *sui generis,* y que tiene su prístina fuente en un absoluto último y verdadero» (Presas, 1984, 255 ss.). Por ello, las *Meditaciones cartesianas* no consideran los actos como unidades inmóviles, sino, por el contrario, como «unidades inmanentes de la duración» que, en su propio devenir, han de conectarse dentro de la totalidad concreta de la corriente vivencial de la conciencia, de tal modo que el análisis fenomenológico alcanza ahora «las cuestiones de la *génesis universal* y de la *estructura genética del ego»* (Husserl, 1979, 132). Perdiendo así cierto aire de taxonomía, el análisis genético persigue el devenir vivo de la intencionalidad; examina «el nexo concreto y totalmente entero en que en cada caso está toda conciencia y su objeto intencional como tal», atendiendo también a las referencias intencionales que corresponden a la situación del que percibe, juzga, etc. Se pone así al descubierto lo que Husserl ha llamado «la propia historia» de toda vivencia particular de la conciencia (Husserl, 1974, 316), esto es, su génesis temporal.

A partir de las «cosas» ya acabadas con las que se ocupa el análisis estático, el enfoque genético intenta traer a la luz la *génesis pasiva* que posibilita precisamente esas cosas, y por lo mismo retrocede también a la temporalidad inmanente que permite comprender esa pre-constitución o instauración originaria, la cual, al sedimentarse, provee de «materia» a las «actividades superiores» del yo que comienzan con la percepción activa. En este punto del análisis, al enfrentarse a la temática del tiempo en cuanto «forma universal de toda génesis egológica» (Husserl, 1979, 130), la fenomenología no sólo «roza la cuestión del ser» (Heidegger), sino que *aspira a comprender el mundo mismo en su origen;* inclusive hace pensar que la reducción —más allá de su carácter metódico— al poner al descubierto la autoconstitución de la temporalidad, podría ser entendida como creación» (Gadamer, 1963, 32), ya que pretende exhibir nada menos que «ese llegar a ser del mundo en la constitución de la subjetividad trascendental» (Fink, 1966, 139). Al examinar el sentido y el origen de conceptos tales como «mundo», «naturaleza», «espacio», «tiempo», etc., la fenomenología despliega el *«logos* universal de todo ser concebible», que habría de culminar en «la verdadera y auténtica ontología universal»; pero no en una ontología meramente formal, sino en «una ontología que incluye en sí todas las posibilidades regionales del ser, según todas las correlaciones que les pertenecen» (Husserl, 1979, 231).

7. *Superación del solipsisimo: la experiencia del otro*

Una reflexión que parte del *ego* aislado corre el riesgo de encerrarse en la isla del yo único y solitario *(solus ipse)*. Pero Husserl afirma irónicamente que tan sólo «los niños filosóficos» se atemorizan ante «ese oscuro rincón en el que trasguean los fantasmas del solipsismo, o del psicologismo y el relativismo. El auténtico filósofo, en cambio, en vez de huir de ellos, preferirá iluminar ese oscuro rincón» (Husserl, 1974, 244). Husserl trata de salvar este escollo explicitando la experiencia de la intersubjetividad, la cual —como ha señalado oportunamente Ricoeur— viene a ocupar el lugar que, en Descartes, ocupaba la *veracitas* divina como garantía de la verdad, pero sin recaer en una metafísica dogmática.

Según Husserl, el yo del que se parte no es un caso particular de un género universal «yo», sino algo que así denominamos en virtud de un equívoco esencial, pues el yo en cuestión es por principio «indeclinable»; *solus ipse* (Husserl, 1962a, 188). Hay que encontrar en mí la experiencia que justifique todo discurso acerca de otra subjetividad y, consecuentemente, de un mundo objetivo, válido para cada uno. Y que muestre todo esto metódicamente, sin recurrir a una deducción o a una construcción a partir del *cogito.*

¿De qué modo es posible mostrar en mi soledad egológica la esencial necesidad de la presencia de los otros? ¿Cómo justificar la in-terrelación de las mónadas? (Ortega decía que «soledades» sería la mejor traducción de «mónadas»). Husserl confía en que ello será posible aun sin abandonar la vía cartesiana y, por ende, la reducción; pues no se trata de renunciar a la pureza de la subjetividad absoluta, sino de ahondar en su «contenido». Para ello nada mejor que enriquecer la reducción con nuevas operaciones.

En primer lugar, hay que purificar la primitiva reducción a la subjetividad —que se supone cumplida y en vigor— con el objeto de eliminar de la esfera primordial del *ego* así obtenida todo sentido de ser que implique una subjetividad extraña. Reducido a la esfera de mi propiedad original, me encuentro siendo en una naturaleza cuyo sentido es el de ser «anterior» a todo sentido de una naturaleza «objetiva»; esa naturaleza primordial no sólo me rodea, por así decirlo, sino que es mi propia naturaleza en cuanto ser encarnado. En efecto, entre los cuerpos físicos de esa naturaleza primordial se destaca con una preeminencia única mi cuerpo orgánico-físico, con sus dos «momentos»: es un cuerpo físico como cualquier otro *(Körper),* pero al mismo tiempo es orgánico, viviente *(Leib, Leben,* vida), sentido y vivido «desde adentro», el único al que yo atribuyo campos de sensación, el único en que «impero» *(walten)* de modo inmediato y por el que sufro los estímulos de la naturaleza y a la vez actúo sobre ella (Husserl, 1979, 160).

Pero ¿qué sucede con los otros en ese estrato primordial reducido? ¿Cómo puedo tener aquí una experiencia de otro, entendiendo experiencia en el sentido de la conciencia original en que la cosa se da a sí misma en su espesor corporal, «en carne y hueso» *(leibhaftig)* y no por medio de meras indicaciones?

Es obvio que el otro no puede dárseme originalmente en mi esfera de propiedad con sus vivencias y sus modos propios de ver la realidad; pues si fuera accesible de este modo sería una constitución sintética de mi propio *ego,* sería tan sólo un momento de mi propia esencia: él y yo seríamos uno y lo mismo. En tal caso, sucedería como si mi propio pasado —para traer a colación una instructiva analogía del propio Husserl— se me diera como presente actual en vez de dárseme ahora precisamente como el presente que fue antes; pues de otro modo yo no podría distinguir la trascendencia del pasado en el presente.

Además de esta analogía con la experiencia del pasado, también la experiencia de la percepción exterior, la visión de una cosa física, de una casa, por ejemplo, puede servirnos para aclarar el modo en que realmente aprehendo la subjetividad extraña en mi esfera primordial. En efecto, lo visto efectivamente de la casa a la que aludo en un juicio es tan sólo el frente, pongamos por caso. Pero esta presencia original de ese aspecto motiva con necesidad esencial la a-presentación de la parte de atrás aún no efectivamente vista. Con todo, esta analogía no debe ser llevada demasiado lejos, pues en el caso de la percepción se da la posibilidad de ir plenificando las a-presentaciones con las correspondientes presencias; en efecto, en el curso de la experiencia mis cenestesias, mis desplazamientos van «llenando», concretando en cada caso los momentos meramente a-presentados, de modo que los nuevos aspectos ahora presentes se van integrando en una síntesis concordante que en definitiva constituye la experiencia total de la casa. Pero precisamente esa gradual plenificación, ese «aprendizaje» (Sartre, 1968,18), debe excluirse *a priori* en el caso de la peculiar a-presentación del extraño: el otro es a-presentado como centro constituyente de su mundo y, por tanto, no puede aparecer como un objeto constituido presente en mi mundo primordial.

Por de pronto, yo percibo un cuerpo físico (que no es el mío) en la esfera de mi propiedad; pero ese cuerpo es aprehendido como cuerpo orgánico en virtud de una «transferencia aperceptiva» a partir de la vivencia de mi propio cuerpo orgánico. Hay aquí —dice Husserl—una «aprehensión analogizante», «una apercepción asimilante» que no debe confundirse con una inferencia por analogía ni con ningún tipo de deducción o inducción. Se trata de una transferencia analogizante como la que actúa en otros órdenes de la experiencia: una síntesis pasiva de asociación por apareamiento, por la

cual la presencia de un miembro del par evoca con necesidad esencial al otro no presente.

En este caso, el original que instaura el sentido soy yo mismo, el *ego* siempre presente, mientras que lo a-presentado en virtud de la asociación jamás puede llegar efectivamente a la presencia, a la percepción en sentido propio. El otro es necesariamente evocado con la evidencia que le corresponde, aunque nunca directamente dado como «él mismo ahí», precisamente porque es *alter ego* y no una cosa constituida en mi subjetividad.

Por otra parte, «ese cuerpo allí», experimentado como cuerpo orgánico del otro, me ofrece ciertas pautas que recuerdan mi propio comportamiento, y esta guía de una conducta exteriorizada corporalmente da una suerte de «accesibilidad verificable de lo que es originalmente inaccesible» (Husserl, 1979, 182).

Trayendo nuevamente a colación la «instructiva comparación» con el recuerdo ya citado podríamos decir: en la esfera de mi propiedad primordial, en mi presente viviente, mi propio pasado se verifica como presente-pasado, esto es, como una modificación que trasciende mi presente actual. De un modo semejante, en mi *ego* las a-presentaciones del otro constituyen el *alter ego* como modificación de mi yo, el cual precisamente, en virtud de ese apareamiento esencial, cobra el carácter de ser mío frente al otro. Y como toda asociación de este tipo es recíproca, toda comprensión del otro abre nuevas posibilidades de comprensión de mí mismo.

Mi cuerpo orgánico, por lo demás, conforma el punto cero; se da como el aquí central en torno al cual se ordenan todos los otros cuerpos y, consiguientemente, mi mundo circundante propio. En virtud de mis movimientos cenestésicos yo puedo modificar mi situación transformando todo allí en un aquí o, poniéndome imaginativamente en el lugar del otro, puedo «ver» el mundo «como si yo mismo estuviera allí». También el otro a-presentado en su cuerpo se me da, pues, corno el aquí absoluto de su mundo; y en esta perspectivización mi mundo primordial y su mundo primordial aparecen ahora como aspectos del único mundo objetivo, válido para cada uno. El mundo objetivo aparece en este nivel como «idea», como el correlato ideal de una experiencia intersubjetiva cuya constitución supondría algo así como la «armonía de las mónadas», siendo éste uno de los principales «resultados metafísicos» —dice Husserl— «de nuestra expli-citación de la experiencia de lo extraño».

> Mi *ego* dado a mí apodícticamente, lo único que yo puedo poner con absoluta apodicticidad como existente, sólo puede ser *a priori* un *ego* que experimenta el mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes y es miembro de una comunidad de mónadas dada, orientada a partir de él (Husserl, 1979, 21ls.).

Ortega confirma esta visión al analizar la «aparición del otro» en la vida de cada cual, mostrando cómo se va construyendo la imagen de un mundo que, al no ser ni sólo mío ni sólo tuyo, sino, en principio, de todos, será el mundo. Pero, aclara, no es el mundo único y objetivo quien hace posible que yo coexista con los otros hombres, sino al revés: «mi socialidad o relación social con los otros hombres es quien hace posible la aparición entre ellos y yo de algo así como un mundo común y objetivo» (Ortega y Gasset, 1957, 137).

Es importante insistir en el hecho de que, a pesar de aludir a «resultados metafísicos», Husserl rechaza expresamente toda construcción, toda teoría elaborada abierta o veladamente sobre supuestos metafísicos; la fenomenología, en efecto, tan sólo

> explícita el sentido que este mundo tiene para todos nosotros, antes de todo filosofar, y que manifiestamente sólo lo tiene de nuestra experiencia; un sentido que puede ser descubierto, pero jamás alterado por la filosofía (Husserl, 1979, 225 s.).

8. *La crisis de las ciencias y la historia de Europa*

En las *Meditaciones cartesianas* asoma un tema que preocupó a Husserl y a otros pensadores y científicos a principios del siglo: el de lograr un «concepto natural del mundo», según una ocasional expresión de tinte positivista de nuestro filósofo. Ello adquiere singular relevancia hacia los años treinta, los de la «crisis de la ciencia y del mundo europeos», cuando Husserl, ya de avanzada edad, decide atacar decididamente esa cuestión muchas veces insinuada con anterioridad, y que ahora se resume en el concepto de *Lebenswelt,* mundo de la vida. En las conferencias, trabajos y agregados que luego se reunieron postumamente en el tomo titulado *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Husserl, 1962a), el filósofo ensaya una nueva introducción a su fenomenología mediante un retroceso desde el mundo, tal como en cada caso nos es presente dentro de la interpretación científica, «al mundo antes de la ciencia, es decir: al inmediato «mundo de la vida», con su manera originaria de darse, que está en la base de la determinación científica». A este análisis noemático le corresponde un análisis de la experiencia precientífica para comprender, a partir de ella, «qué camino conduce, desde tales conocimientos inmediatos y desde la posición práctica de fines de la vida pre-científica, a algo así como el propósito de determinar "exactamente" el mundo» (Landgrebe, 1968, 74). La estrategia con que Husserl ataca estos temas destaca por su originalidad dentro de la totalidad de su extensa obra, pues se entrecruzan aquí investigaciones históricas (infrecuentes en él) y enfo-

ques sistemáticos acerca del origen de la metododología de las ciencias naturales exactas y su consecuente «idealización» de la naturaleza. Pues Husserl afronta la crisis de las ciencias no ya como crisis de los fundamentos o como problema puramente teórico, sino como expresión del derrumbe histórico de lo que él gustaba llamar «la humanidad europea» y, consecuentemente, sobre la responsabilidad del filósofo en cuanto «funcionario» de esa humanidad cuyo «cansancio» *se* revela en los síntomas de la «crisis» (Husserl, 1962a, 15, 79, 273, 336).

La idea de una historia universal «visible» casi ha dejado de ser una idea, podríamos decir, para convertirse en una realidad fáctica, en virtud del «dominio planetario de la técnica» (Heidegger) y la expansión universal de la ciencia. Sin embargo, esa aparente unificación científico-técnica del mundo ha puesto al descubierto la aterradora falta de sentido de un saber que presumiblemente habría de hacer del hombre el «maítre et possesseur de la nature» (Descartes); pero que, en definitiva, no es más que un «saber de dominación» (Max Scheler), impotente para orientar la existencia concreta del nombre sobre la tierra y el espacio poseídos y dominados. En esta situación, el filósofo necesita de la historia (y de la historia de la filosofía), no para construir una metafísica acerca del fin último de las cosas, sino, por de pronto, para poner al descubierto las estructuras en virtud de las cuales hay para nosotros algo así como una historia y, por otra parte, para llegar a la intelección de que depende de nosotros mismos que esa historia, a pesar de su aparente extravío, cobre un sentido humano.

Así, pues, más que una especulación de filosofía de la historia, la teleología que la *Krisis* intenta mostrar equivale más bien a «una idea regulativa con una intención práctica», en el sentido de Kant, esto es, a una máxima para obrar en la historia (Landgrebe, 1982, 57). No está de más recordar que Husserl obra ahora, como decíamos antes, urgido por la angustia de ver que la razón está siendo devorada por la barbarie: el irracionalismo de la filosofía de la vida, la recaída de Heidegger y Scheler, sus dos discípulos, en la antropología y en el psicologismo (según creía el maestro, ya que no aceptaban el principio de la reducción fenomenológica), y el positivismo lógico, una falsa apariencia de filosofía, una renuncia a filosofar en aras de una formalización matemática a ultranza (Presas, 1977, 35s.). En «La crisis de las ciencias como expresión de la radical crisis vital de la humanidad europea», conferencia leída en Praga en 1936, Husserl insiste en la necesidad de una suerte de «destrucción de la historia», si pudiéramos tomar en préstamo ese concepto heidegge-riano que le está muy emparentado. Se trata de que nosotros, en cuanto «herederos del pasado», adoptando por de pronto una actitud escéptica antidogmática, aunque no meramente negativa, inten-

temos atravesar la costra de los «hechos» exteriorizados y alienados en la historia de la filosofía, para penetrar en su «sentido interior», en «su oculta teleología» (Husserl, 1962a, 16).

Por cierto que no se habla aquí de historia mundanal, fáctica, sino de historia intencional, acorde con el desarrollo de las posibilidades metodológicas de la fenomenología, una vez descubierta la intencionalidad de horizonte y la dimensión genética del análisis conectadas con las tempranas investigaciones sobre la conciencia del tiempo inmanente (Ströcker, 1979, 108). Se trata, pues, de «historia» dentro del marco de la *epoché,* ya que de otro modo no sería posible el uso de términos tales como instauración de sentido, formación de sentido, sedimentación de sentido, etc., pues, en síntesis, como dice Husserl en una fórmula poco menos que intraducibie, «la historia no es otra cosa que el movimiento vivo, de una con otro y de una en otro, de la formación originaria de sentido y la sedimentación de sentido».

Husserl aplica este novedoso enfoque en su estudio sobre «El origen de la geometría», en el que se vuelve desde los índices dados por las configuraciones científicas hasta su constitución operativa a partir del mundo de la vida ya siempre dado, esto es, a partir de la *Vorgegebenheit der Lebenswelt.* Así es posible comprender la ciencia no como una «herencia fijada en forma de proposiciones documentadas», sino más bien como «una formación de sentido viviente y productivamente progresiva» (Husserl, 1962a, 375). En esta marcha, por tanto, no se examina el modo en que una teoría o un concepto científicos surgen «dentro de una persona», sino que se intenta explicitar su validez objetiva reactivando la génesis de su sentido originario. Se examina además el importante papel que desempeña la «corporalización», la «fijación» de las idealidades científicas por medio del lenguaje y la escritura, que permiten el paso de la «interioridad» de su creador a la publicidad de la tradición.

En suma, de lo que se trata es de re-activar los conceptos sedimentados que, asumidos sin crítica, se convierten en pre-juicios y conspiran justamente contra la idea de la filosofía: la de constituir una ciencia sin supuestos, un saber absoluto, guiado por el método apodíctico de la fenomenología.

Ahora bien, al meditar sobre sí mismo, el filósofo autónomo no lleva a cabo, por así decirlo, una «actividad privada» y arbitraria, sino que, en ese diálogo consigo mismo y con los filósofos de todos los tiempos, más allá de las informaciones y los documentos historiográficos, ha de llegar a experimentar «hacia dónde se dirigía en última instancia» (qué «quería»: *worauf «es» letztlich [...] «hinauswollte»)* ese *telos* que concede unidad a la interioridad intencional de la múltiple historia de la filosofía. Únicamente a partir de la instauración final podrá manifestarse ese unitario estar-dirigido hacia

una meta que subyace ocultamente en todas las filosofías y los filósofos, y a partir de ese despliegue último surgirá una claridad en virtud de la cual «es posible comprender a los pensadores del pasado como ellos mismos jamás habrían podido comprenderse» (Husserl, 1962a, 71-74). Es curioso comprobar hasta qué punto coincide este giro husserliano con la fórmula romántica de Schleiermacher que, según Gadamer, encierra el problema entero de la hermenéutica, y que fuera también enunciada en términos semejantes por Kant, precisamente al justificar su empleo del término «idea» que tomaba en préstamo de Platón: «No hay nada de extraordinario en el hecho de que uno, ya sea en una conversación particular o en la lectura de sus escritos, comparando los diversos pensamientos que un autor expresa sobre un tema, llegue inclusive a comprenderlo mejor de lo que él mismo ha podido jamás entenderse» (Kant, 1956, 349; Gadamer, 1975, 180).

9. *Recuperación del concreto mundo de la vida* (Lebenswelt)

La crisis de las ciencias y, en última instancia, de la entera humanidad europea consiste en la separación y automatización de sus adquisiciones permanentes, sedimentadas en conceptos y en formas de vida asumidos de modo mecánico. El pensar formalizado y tecnificado olvida el proceso metodológico por medio del cual ha transformado las experiencias «subjetivas» de la vida corriente en «cosas en sí»; así, pues, se admite como natural, como de suyo comprensible, la existencia de objetos y de verdades en sí, de un mundo en sí —que no es más que un mundo «revestido de un ropaje de ideas»— que subrepticiamente reemplaza nuestro mundo inmediato vivido, la *Lebenswelt.* «La matematización de la naturaleza» propone justamente como desafío la recuperación de la *Lebenswelt* en cuanto «olvidado fundamento de sentido de la ciencia natural»:

> Pero ahora hay que atender como algo sumamente importante a una sustitución llevada a cabo por Galileo, por la cual el mundo matemáticamente construido de las idealidades reemplaza al único mundo real y efectivo *(wirklich),* el único mundo efectivamente dado de modo perceptible, el mundo en cada caso experimentado y experimentable: nuestro cotidiano mundo de la vida (Husserl, 1962a, 48 ss.).

Así pues, la *Lebenswelt* se presenta por de pronto como un modo de experiencia subjetivo-relativo, contrapuesto a un presunto «mundo en sí» olvidado de sus orígenes intencionales. Pues ésta es precisamente la «ingenuidad» de la ciencia, paralela a la «ingenui-

dad» de la lógica, tal como lo mostraba *Formale una transzendentale Logik* con respecto a la «verdad en sí» y al «ser en sí» del juicio. Tanto aquí como en aquella crítica a la tecnificación del pensamiento científico, el análisis genético se propone retroceder desde la evidencia propia del juicio formalizado a la evidencia del juicio de experiencia y, por último, a la evidencia de la experiencia misma. En esta marcha pasamos del mundo predicativo —más o menos formalizado en las significaciones formales puras— al mundo individual de la vida». La reducción del juicio a la experiencia corresponde a la reducción de la ciencia, del mundo idealizado (matematizado bajo un corsé de fórmulas rígidas) a la experiencia originaria pre-científi-ca, al mundo originario de la vida» (de Muralt, 1963, 184).

De este modo, los juicios de la lógica, por una parte, y las idealidades de la ciencia, por otra, aparecen ahora en su sentido auténtico como productos constituidos por una génesis intencional que, al recorrer varias etapas (experiencia, juicio de experiencia, juicio idealizado), ostenta «una suerte de historicidad» que será el índice rector de los análisis: en efecto, al estar evidentemente sedimentada en sus propios resultados, así como las capas geológicas están de hecho actualmente estratificadas, esa historia mueve al análisis intencional, lo lleva a recorrerla en sus diversos momentos para reactivarla en su integridad y para brindar así una comprensión trascendental de los resultados sedimentados, una comprensión de toda objetividad (Husserl, 1974, 214s.).

La cuestión de la *Lebenswelt* ofrece, pues, desde un comienzo dos flancos para atacar dos problemas cruciales. Por una parte, se trata de establecer de qué modo es suelo de sentido de la ciencia objetiva; por otra, se trata de seguir el hilo conductor de ese mundo ya siempre pre-dado, para llegar a las operaciones anónimas de la subjetividad en las cuales se constituye constantemente esa *Vorgegebenheit* del mundo que nos circunda.

Si atendemos a la primera cuestión, teniendo en cuenta lo dicho sobre la historia intencional, casi no es necesario señalar que Husserl, al tematizar la *Lebenswelt* como fundamento de sentido de la ciencia, no busca una suerte de verificación empírica, no propone tests empíricos que pudieran efectuarse fácticamente, pues, como es notorio, el análisis trascendental «no pretende asegurar la objetividad, sino comprenderla» (Husserl, 1962a, 193).

Hay aquí, por lo demás, una aporía que vio el propio Husserl, pues en ese mundo de la vida —que es el suelo de sentido de la ciencia— confluyen también los resultados de esa misma ciencia, de modo tal que el mundo corriente de nuestra vida, tomado en su plena concreción, incluye, sedimentados, muchos resultados científicos.

10. *La responsabilidad del filósofo*

Es soprendente, dice Husserl, que aún no haya sido llevada a cabo aquí una profunda crítica de «ese formidable trozo metodológico», de esa operación que lleva del mundo circundante intuitivo (subjetivo-relativo) a la idealización y a su posterior consideración como ser en sí objetivo. Sorprende, sobre todo, que la filosofía no haya logrado más que esporádicas victorias sobre esa pesada tendencia al objetivismo en que una y otra vez recae, a pesar de los decisivos avances de Descartes, de Hume, de Kant.

El problema de la *Lebenswelt,* encuadrado primero en su relación con la ciencia, va dejando por tanto cada vez más al descubierto el segundo punto: el retorno a la subjetividad trascendental que, con sus operaciones «anónimas», constituye precisamente ese mundo de la vida siempre subyacente a toda cosificación. Pero al llegar al campo propio de la filosofía trascendental, confiesa una y otra vez Husserl, tanto en esta como en otras obras suyas, «aquí, somos absolutamente principiantes» (Husserl, 1962a, 136).

Pero precisamente al enfrentarnos con la posibilidad de un comienzo radical comprendemos que el problema de la *Lebenswelt,* «en vez de un problema parcial», es en realidad «el problema filosófico universal»; por ello, su solución no puede consistir únicamente en establecer una «ontología de la *Lebenswelt*», dado que dicha indagación «puede ser efectuada sin interés trascendental», esto es, en actitud natural. Pero si no se pasa de allí, vuelve a parcializarse la cuestión que implica el mundo de la vida, olvidando que ésa no era la meta, sino que ésta apuntaba a «una tarea mucho más grande» (Husserl, 1962a, 145).

Esta tarea superior sólo se aproxima a su efectiva realización cuando adoptamos la actitud fenomenológica trascendental, pues entonces

> el mundo de la vida, dentro de nuestro contexto filosófico trascendental, se transforma en el mero «fenómeno» trascendental. Al hacerlo, el mundo de la vida sigue siendo en su propia esencia lo que era, pero ahora se muestra, por así decirlo, como mero «componente» en la concreta subjetividad trascendental y su *a priori* correspondiente [se muestra] como un «estrato» en el *a priori* universal de la trascendentalidad (Husserl, 1962a, 177).

Sería desacertado creer que Husserl se contenta con la descripción de las estructuras de la *Lebenswelt;* muy por el contrario, necesita remontarse hasta el problema de las operaciones constitutivas que hacen posible el mundo de la vida, pues sólo a este precio puede aproximarnos a la operación anónima del *ego* trascendental que en la *Krisis* se revela al mismo tiempo como razón, como razón histori-

ca (Biemel, 1968, 57). Las idas y venidas de la *Krisis no* llegan, pues, a un resultado definitivo, sino más bien señalan el punto en que se entrecruzan y concentran todos los problemas que desde un comienzo preocuparon al filósofo (Presas, 1983, 329).

En esta encrucijada, Husserl cobra una conciencia más aguda aun de la responsabilidad del filósofo, «funcionario de la humanidad», y de la «función arcóntica» de la filosofía. En efecto, esta singular «profesión» no puede compararse con otras profesiones que ejerce el hombre, pues se trata de la solemne decisión de vivir en la apodicticidad. No es lo mismo ser zapatero o fenomenólogo, ni tiene el mismo sentido ser fenomenólogo o científico (en el sentido de las ciencias positivas), pues todas las profesiones, salvo el filosofar, se ejercitan en la actitud «natural», dirigida directamente al mundo tomado como algo dado en sí, mientras que el auténtico filósofo sabe que el único camino a la apodicticidad, a la absoluta autorresponsabilidad, pasa por la *epoché.*

El nuevo camino que muestra la obra sobre la *Krisis,* el que retrocede a la *Lebenswelt,* evita que suceda lo que dejaba disconforme al filósofo en el tránsito por «el camino cartesiano», a saber, que se llegaba casi «de un salto» al *ego* trascendental y, luego, al carecer de explicaciones previas, el pensador se sentía perplejo, como ante un vacío, sin saber qué ganaba con ello ni cómo «salir» de allí para «construir» la ciencia fundamental (Husserl, 1962a, 157). El rodeo por la *Lebenswelt,* por el contrario, nos afirma fuertemente en nuestra experiencia subjetiva concreta y desde allí nos hace tangible y aceptable la conversión filosófica, la salida de la caverna, reconstituyendo en cada paso el modo en que se ha llegado a la idealidad de la que puedo hacerme responsable, de tal modo que quizá así llegue a mostrarse y se comprenda que

> la actitud fenomenológica en su totalidad y la *epoché* que por esencia le corresponde está llamada a operar una completa transformación personal, que en primer lugar habrá que comparar con una conversión religiosa; pero que además alberga en sí la significación de la más grande transformación existencial que le es dada a la humanidad en cuanto humanidad (Husserl, 1962, 140).

IDEA Y ÁMBITO DE LA METAFÍSICA EN ORTEGA Y ZUBIRI

Pedro Cerezo Galán

Las filosofías de José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri guardan entre sí cierta afinidad intelectual, al menos en su comienzo, aunque difieran luego en el curso de su desarrollo. Ambos iniciaron su camino de pensamiento a partir de la fenomenología, que tan decisivamente marcó al pensamiento europeo desde los comienzos del siglo xx, y se alejan más tarde de ella, casi por las mismas razones, a causa del enfoque transcendentalista de Husserl a partir *de Ideen.* Ambos, por otra parte, tuvieron que confrontarse con la filosofía de Heidegger: Ortega para definir el nivel de su propia originalidad y radicalidad; Zubiri para encontrar el acceso a una filosofía de la realidad. Y ambos, finalmente, llevaron a cabo, aunque en distintas direcciones, un giro metafísico —Ortega más en la línea de una ontología hermenéutica y Zubiri prosiguiendo, sobre nuevas bases, la gran tradición de la metafísica clásica—. Esta analogía, por muy matizada que sea, posibilita tratar conjuntamente y en recíproca demarcación sus respectivas trayectorias, trazando así una panorámica diferencial entre ellas. Falta por desgracia para este propósito un documento expreso, en que hubieran dirimido sus diferencias. Zubiri, quizá llevado de una fidelidad discipular, cuidó mucho de criticar la posición filosófica de quien había sido su maestro. Ortega, por su parte, no llegó a conocer el pensamiento maduro de Zubiri, que fragua en 1962 con *Sobre la esencia,* y aunque ya desde 1944, en *Naturaleza, Historia, Dios,* podía vislumbrarse que la posición filosófica de Zubiri, con su asumido y renovado aristotelismo, iba a ir por otros derroteros, en esta fecha se encontraba Ortega, por razones biográficas e intelectuales, bastante alejado de la problemática de esta obra, como para interesarse de veras filosóficamente por ella[1]. Históricamente,

1. Sorprende sobremanera que pese a la afinidad que presenta la lectura orteguiana del sensualismo de Aristóteles *(La idea de principio en Leibniz,* § 18) con la zubiriana acerca

la obra de Zubiri se superpone a la de Ortega; nunca se cruza con ella. Da la impresión —y me excuso por un juicio tan subjetivo— de que el discípulo hubiera esperado el silencio del maestro para poder encontrar su propia palabra, y sospecho que un hipotético careo intelectual entre ellos, aunque no exento de cordialidad y estimación, revelaría algunos reproches y objeciones. Sus estilos mentales eran tan distintos —sugestivo e intuitivo el orteguiano, a diferencia del analítico y minucioso de Zubiri— y tan alejados sus supuestos últimos de creencias, que a buen seguro en el hipotético diálogo habrían saltado chispas. Pero, al margen de tales suposiciones, lo que de veras importa al caso es el rigor con que cada uno trazó su propio camino de pensamiento.

1. *El renacimiento de la necesidad metafísica*

Decía antes que la fenomenología fue para ambos un punto de partida, con la diferencia, claro está, de que Ortega hubo de ganar esta posición superando el neokantismo, que había sido el puerto por el que accedió a la filosofía, mientras que Zubiri procedía de la neoescolástica y llegó a la fenomenología a través de Brentano en el intento de explorar el alcance de la intencionalidad. Esto significa que tenían a la vista problemas diferentes.

1. Básicamente, para Ortega se trataba de reconciliar la teoría con un sentido fuerte y pregnante de experiencia, que no podía garantizar el neokantismo. En esta tesitura, la fenomenología representó para él, según su propia caracterización, una «buena suerte», porque le permitió evadirse de la «cárcel» del neokantismo y arribar a una nueva tierra filosófica más «veraz», esto es, más ceñida a los problemas reales que a las cuestiones artificiosas e intestinas de escuela. Para Zubiri, en cambio, el problema era asegurar el valor objetivo de la intencionalidad. Pese a estos matices de perspectiva, el interés de ambos por la fenomenología obedeció a la misma motivación de fondo: la necesidad de arraigar al pensamiento en la realidad. La consigna husserliana de vuelta «¡a las cosas mismas!» *(Zu den Sachen selbst!)* tenía que aparecer muy estimulante en un panorama intelectual en el que el exceso de culturalismo, el abuso subje-tivista y el positivismo más dogmático asfixiaban la vida intelectual. «Asistimos a un renacimiento de lo que Schopenhauer llamaba la necesidad metafísica del hombre» (I, 244) —escribía Ortega en 1913, a la hora de su encuentro con la fenomenología—. Más, pues,

del sentir aristotélico («¿Qué es saber?», incluido en *Naturaleza, Historia, Dios),* no haya en Ortega la menor referencia al texto de su discípulo.

que el sistema e incluso que el método, lo que importaba a Ortega de la fenomenología era la nueva sensibilidad que se anunciaba en ella por el mundo próximo en derredor, vinculada a un nuevo y vigoroso estilo de pensamento, que quería morar o demorarse cabe las cosas mismas. Para esta empresa la fenomenología no tenía otras credenciales que su fina crítica al subjetivismo y su rehabilitación metódica de la intuición categorial, y éstas fueron las armas que empleó la joven generación orteguiana en Europa para abrirse paso hacia un nuevo continente intelectual. Mediante ellas, se alcanzaba el nivel del objetivismo, más allá, como bien vio Ortega, tanto del positivismo fenomenista como del constructivismo neokantiano[2]. Pero con el sentido de la realidad se ganaba conjuntamente el valor de verdad y, con ello, la reconciliación de la filosofía con el ancho mundo de la experiencia humana. No es extraño, pues, que Ortega salude en la fenomenología la vía de acceso a una experiencia ontológica, que es la base prerreflexiva de toda verdad judicativa:

> Pero con esto no resultaría sino que hay un plano más hondo y primario que el de la verdad o no verdad constructivas, que el del ser y el no ser (XII, 498).

2. Una fascinación análoga experimentó el joven Zubiri ante la fenomenología. En su diagnóstico tardío (1942) sobre la crisis de la vida intelectual se pueden reconocer los rasgos de la situación intelectual europea anterior a la aparición de la fenomenología, y a la que ésta había querido replicar. «Positivismo, pragmatismo *e* historicismo» eran para Zubiri, como antes para Husserl, las desviaciones que estaban ocasionando un profundo «desarraigo de la inteligencia»:

> Ahora bien, es fácil observar que la raíz común de las tres desviaciones arriba citadas se halla justamente en el olvido teórico y efectivo a un tiempo de esta radical dimensión objetiva del pensar y de la verdad (NHD, 34).

Para recuperar este suelo había surgido precisamente la fenomenología, y éste fue, sin duda, el motivo determinante del interés de Zubiri por ella. No sorprende, pues, que siguiendo muy problamente una indicación de su maestro, dedicara su investigación doctoral a la teoría fenomenológica del juicio como el lugar reflexivo de la verdad y el fundamento de una ciencia objetiva y no meramente explicativa'. Ahora bien, con la recuperación del sentido de la realidad y

2. Véase a este respecto «Sensación, construcción e intuición» de 1913, (XII, 487ss).
3. Cf. Gracia (1986, 42-51) y Pintor Ramos (1983, 75-85).

de la verdad se estaba llevando a cabo la justificación de la misma tarea filosófica. Un planteamiento tan radical como el husserliano no podía apoyarse en una idea previa de teoría, sino que tenía que ganar su derecho a la existencia mediante su autojustificación. Como precisaba Ortega, recordando a Husserl,

> la filosofía nace, por consiguiente, en una situación desesperada. Tiene, por decirlo así, que ganarse la vida desde la cuna. De aquí su radicalismo. No se le permite apoyarse en capital ni herencia alguna de certidumbres, de verdades adquiridas (XII, 489).

El problema de la realidad era, pues, uno y el mismo que el problema de la filosofía. Así lo vieron tanto Ortega como Zubiri. «Mientras la ciencia de la teoría va investigando en qué consiste ésta —precisa Ortega en 1913—, tiene que ir fundamentándose a sí misma como ciencia» (XII, 488). Y en un sentido análogo, aseguraba Zubiri en un temprano artículo de 1935 («Filosofía y Metafísica») que la fenomenología no había partido de una idea previa de la filosofía, sino que había «ido adquiriendo paulatinamente esta idea en el curso del filosofar efectivo» (FM, 12-13). Como en toda auténtica filosofía que no se limite a ser escolástica de lo ya pensado, «la obra de la filosofía es la conquista de su propia idea» (FM, 19-20). Así aconteció en la fenomenología. «Husserl fue capaz —comenta D. Gracia— de plantear eso que Zubiri llama el problema filosófico con una radicalidad nueva, restauró el pensar filosófico en el siglo xx» (FM, 88). A través de su crítica al psicologismo y al historicismo de las cosmovisiones, la fenomenología había logrado también una nueva idea de teoría en una acepción fuerte lógico-normativa y autorreflexiva, sin supuestos ni concesiones. Ésta es su respuesta a la crisis intelectual de su tiempo; de ahí que a Zubiri le interese de ella, sobre todo, su nueva idea de filosofía, ganada en su propio ejercicio, en la «pretensión» de moverse en las «cosas mismas» y de abrir un nuevo ámbito de conocimiento. ¿Cuál puede ser éste? Uno muy ajeno al parcialismo de las ciencias, que ya tienen de antemano asegurado su propio objeto, y al dogmatismo de las ideologías. Y éste no es otro que el ámbito de la metafísica, un ámbito omnicomprensivo y radical, esto es, que trasciende al de los saberes particulares y los fundamenta en un principio incondicionado. En esta tarea de fundamentación, Husserl concluyó reduciendo los objetos, en cuanto fenómenos, a los modos de estar presentes o dados a la conciencia en su radical inmanencia y, por tanto, situó el fundamento metafísico en la vida originaria de la conciencia o del yo puro:

> la realidad en sentido estricto tanto la de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto

> que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una esencia absoluta, tiene la esencia de algo que por principio es sólo intencional, sólo para la conciencia, algo representable o que aparece por o para la conciencia[4].

Tal afirmación tenía que resultar escandalosa para los que vieron en ello las señas de un nuevo y más sutil idealismo. Fue este giro transcendentalista propuesto por Husserl en *Ideen* el que decepcionó a las jóvenes generaciones y motivó sus primeros distanciamien-tos críticos. Tanto Hartmann, Heidegger, Scheler como Ortega denunciaron el rumbo idealista que tomaba la fenomenología y el desgravamiento con ello de la experiencia ontología originaria que estaba en su punto de partida. No se puede suspender la «posición» *(Setzung)* originaria de la conciencia natural sin reducir, a la vez, el compromiso ontológico, que en ella está en juego. Podría decirse que es el intinto ontológico el que alerta y pone en guardia a la joven generación, que había hecho un lema, como cuenta Ortega, de «la resolución de veracidad, de someter estrictamente la idea a lo que se presenta como real, sin añadiduras ni redondeos» (VIII, 41). Y, desde luego, éste fue, según confesión explícita, el motivo determinante del alejamiento de Zubiri:

> En esta etapa de mi reflexión filosófica [se refiere a los años del 32 al 44], la concreta inspiración común fue ontológica o metafísica. Con ello la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita (NHD, 48).

3. Ortega había llamado la atención desde el año 1914, siguien do al propio Husserl, sobre el «yo ejecutivo», específico del «*cogito* viviente» y su intencionalidad práctico-vital. Una interpretación on tológica de esta ejecutividad, inspirada en la metafísica aristotélica del acto, le llevó al rechazo del primado de la conciencia o de la representación, que había dominado en toda la modernidad a partir de Descartes. No cabe, pues, aceptar la tesis cartesiana de la autoconciencia sin suplantar con ello al propio «*cogito* viviente». Ini ciaba así Ortega una interpretación de la fenomenología (pues la propia fenomenología, conviene recordarlo, había tomado a la con ciencia natural en toda su ancha experiencia del mundo como su punto de partida) «en sentido opuesto al idealismo» (VIII, 53), como especificará más tarde, es decir, en dirección hacia una analítica del «mundo de la vida». El tema está igualmente presente en el primer Zubiri en términos que dejan traslucir la influencia su maestro:

4. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica,* §50, FCE, México, 1986, p. 115.

> la conciencia del objeto es, pues, un puro medio de vivir, un acontecimiento pasajero en el propio sentido de la palabra; lo profundo y sustantivo es la tendencia a vivir; vivir es afirmar la vida (TFJ, 92).

Pero el viviente es el sujeto real y no una hipóstasis metafísica. La intencionalidad originaria está, pues, operativa y ejecutivamente en el propio acto de vivir. Sobre la base de una incipiente metafísica de la vida, apenas esbozada en las *Meditaciones del Quijote,* desarrolla Ortega más tarde su crítica explícita al idealismo husserliano, centrada en el tema de la reducción *(epoché),* que era la clave del método fenomenológico. Arguye Ortega, en primer lugar, que la reflexión no posee «título superior ninguno para invalidar a la conciencia primaria» (VIII, 274 nota), pues su acto es secundario y derivado con respecto al acto ejecutivo de la conciencia, que es primero y primordial:

> En ella el darse cuenta no tiene un carácter contemplativo, sino que es el encontrarse con las cosas mismas, con el mundo. Ahora bien, mientras ese acto de conciencia se está ejecutando, no se da cuenta de sí misma, no existe para sí (VIII, 49).

Y, en segundo lugar, toda reducción, al suspender la tesis natural del mundo, des-naturaliza o «des-realiza» inevitablemente, según su parecer, el carácter ejecutivo de la conciencia, donde está en juego el compromiso ontológico con el mundo. La conclusón de Ortega no podía ser más terminante:

> La fenomenología al suspender la ejecutividad de la conciencia su *Weltsetzung,* la realidad de su contenido, aniquila el carácter fundamental de ella. La conciencia es justamente lo que no se puede suspender: es lo irrevocable. Por eso es realidad y no conciencia (VIII, 51).

Esta crítica, gemela a las que tanto Heidegger, Hartmann o Sche-ler habían practicado al método de la reducción, ponía a Ortega definitivamente más allá del dilema histórico entre realismo e idealismo.

4. No será tan explícita la crítica temprana de Zubiri a la fenomenología[5], quizá porque ya la daba por hecha, y en este sentido se limita a recoger lo que era una posición canónica en este problema, a saber, la anterioridad de la intencionalidad existencial sobre la objetiva o fenomenológica:

5. La confrontación expresa de Zubiri con la fenomenología sólo se produce desde su obra de madurez, cuando ya ha desarrollado su filosofía original. Cf. Cerezo (1995, 221 35-4).

> No me basta con decir que que todo pensamiento piensa algo *de*. Porque, justamente, necesito averiguar por qué todo pensamiento piensa algo *de [...]*. Podría acontecer que no sea ese *de*, ese genitivo, un carácter primario de la conciencia, sino que el *de* se encontrara en el pensamiento porque caracteriza previamente a la sustancia entera del hombre (NHD, 234).

En esta dirección y tomando como inspiración a Aristóteles, propone Zubiri un concepto radical de experiencia: «Las cosas están situadas, primariamente, en ese sedimento de realidad llamado experiencia a título de posiblidades ofrecidas al hombre para existir» (NHD, 157). Afirmaciones como ésta sitúan a Zubiri, en 1942, en el nivel de convergencia entre Ortega o Heidegger. Como ellos, defiende que la existencia es ya constitutivamente apertura a las cosas (NHD, 346) en un acto originario de sentirse en realidad, donde ya se adivina la posterior teoría zubiriana de la «inteligencia semiente»:

> Hay experiencia de cosas reales [escribe en 1935], pero la realidad misma no es objeto de experiencia. Es algo más: la realidad, en cierto modo, se es; se es, en la medida en que ser es estar abierto a las cosas (NHD, 344).

Sería muy prolijo analizar la encrucijada de pensamiento, en que se fueron separando los caminos teóricos de Heidegger, Ortega y Zubiri. Basten en este punto algunas indicaciones sumarias. Heidegger emprende una ontología fundamental, como replanteamiento necesario de la pregunta metafísica —la cuestión del ser— que es inseparable del carácter ontológico de la existencia humana *(Da-sein)* donde ha de verse la posibilidad de toda ontología. Como he mostrado en otro lugar, el conocimiento de la obra mayor de Heidegger, *Ser y tiempo* (1927) por parte de Ortega le dio a éste la ocasión de reelaborar en sentido ontológico su tesis primigenia del mundo de la vida (cf. Cerezo, 1984, 302-338). Pero, en la disputa por fijar el nivel de su radicalismo, Ortega entiende —o malentiende— la ontología fundamental heideggeriana como una mera analítica de las formas de ser, que deja sin dilucidar el problema metafísico. En este sentido, Ortega insiste en que la realidad radical es la vida, y hay que hacer de ella el punto de fundamentación de toda metafísica, pues todo lo que es se me da o aparece de una u otra forma dentro del continente de la vida humana. Se trata, pues, de llevar a cabo una profundización y superación, a la vez, de la tesis cartesiana del *cogito* en el nivel más radical de la vida humana, y no en vano denomina a su propia filosofía como «cartesianismo de la vida» (VI, 49). Heidegger, en cambio, más que superación lleva a cabo una verdadera destrucción de la tesis cartesiana y abandona por completo el problema del «hecho radical» *(Ur-faktum)* en que todavía estaba anclada una filosofía de inspiración

epistemológica. Por otra parte, había desestimado en *Ser y tiempo* las filosofías de la vida (Bergson, Dilthey) por entender que no se habían planteado el problema ontológico de la vida misma coma forma de ser. En lo sucesivo, reelaborará su propia ontología fundamental, expurgándola de todo resabio transcendentalista, y abrirá su hermenéutica de la facticidad a la topología de la historia ontológica, esto es, a los modos del acaecer de la verdad del ser en la historia. Se separan, así, radicalmente dos caminos de pensamiento que se habían cruzado a partir de la fenomenología en el análisis del «concepto natural de mundo» pero con dos direcciones diferentes de marcha.

Más instructiva es, en este asunto, la posición de Zubiri, porque no en vano había asumido durante algún tiempo el magisterio de Heidegger. Por otra parte, el diálogo de Zubiri con Heidegger se mantiene a un «nivel ontológico» —como recuerda A. Pintor Ramos—, que «va a ser de consecuencias decisivas para el futuro del pensamiento de Zubiri» (Pintor Ramos, 1983, 98-99). En este caso, se trata de una crítica interna, que denuncia un límite intrínseco de la ontología fundamental heideggeriana. Zubiri admite con Heidegger el lugar ontológico de la existencia como luz de ser y fundamento de toda ontología. Pero cree que en la analítica existencial heideggeriana subsisten restos de transcendentalismo, en la medida en que «el sentido del ser es el ser como sentido» (SE, 440), y de ahí que proponga una inflexión del problema del ser en una dirección abiertamente metafísica: «¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?» (NHD, 235). Y en su respuesta apunta a un desplazamiento de la cuestión del ser a lo que está «más allá del ser», esto es, más radicalmente en dirección del fundamento, que será la realidad. De donde resulta que la luz del ser, en que existe el hombre, es la reverberación del foco luminoso en las cosas mismas. En suma, la posición respectiva de ambos —Ortega y Zubiri— en relación a Heidegger hace diferir notablemente, a partir de este punto, sus caminos de pensamiento. Ortega, prosiguiendo en el proyecto de una ontología fundamental, se detiene en una metafísica de la vida. Zubiri, queriendo superar todo resto de transcendentalismo, se abre a una metafísica de la realidad en cuanto tal. Creo que Zubiri tendría que apreciar en la posición orteguiana resabios del antropologismo que habían denunciado tanto Husserl como Heidegger. Y, *a* la recíproca, es muy posible que a Ortega el nuevo camino emprendido por Zubiri le pareciera una recaída en una metafísica tradicional. Dicho en otros términos, para Ortega la vida es la realidad radical; para Zubiri, en cambio, la realidad en su radicalidad es el asiento de la vida, de la vida de la inteligencia.

2. *¿Qué es metafísica?*

Me he referido antes «a la necesidad metafísica» como la motivación determinante tanto del pensamiento de Ortega como de Zubiri. Mas, ¿en qué consiste esta necesidad y en qué nivel de experiencia arraiga?

1. Ortega ha sido bien explícito al respecto. En *Unas lecciones de Metafísica* (1932-1933), escritas aún bajo la influencia de Heidegger, se ha referido a la necesidad radical de orientación que tiene el hombre a partir de su inseguridad constitutiva:

> Precisamente porque la vida es siempre en su raíz desorientación, perplejidad, no saber qué hacer, es también siempre esfuerzo por orientarse, por saber lo que son las cosas y el hombre entre ellas (XII, 98).

Retomaba así el viejo tema barroco de la vida como un naufragio en que no hay nada a qué agarrarse y es preciso bracear briosamente para mantenerse a flote. Se han ido a pique las antiguas convicciones, las tablas de valores heredadas, la imagen habitual del mundo, y en su radical soledad el hombre necesita orientarse desde sí y por sí mismo. No se trata, pues, de una necesidad lujosa como otras que han dado origen a la cultura, ni siquiera utilitaria como la específica de la ciencia, sino vital o existencial. La metafísica surge, pues, en una crisis radical de la existencia, cuando la vida no sabe a qué estrellas vivir. Entonces, la necesidad de orientación lo es propiamente de sentido, esto es, concierne a «para qué vivir», a qué se pone o se juega la vida:

> No se puede vivir sin una interpretación de la vida. Es ésta una extraña realidad que lleva en sí su propia interpretación. Esta interpretación es, a la par, justificación. Yo tengo, quiera o no, que justificar ante mí cada uno de mis actos (XII, 98).

Pero esta crisis le acontece al hombre viniéndole o sobreviniéndole desde sí mismo. Podría decirse que la pregunta metafísica por el sentido del ser sólo puede brotar del problema ontológico, que es constitutivamente el hombre. Dicho en términos heideggerianos: porque al existente en su ser le va su ser, es irremediablemente «compresión del ser» y tiene, por tanto, una función ontológica. Se trata, según Ortega, de una misión luciferina, esclarecedora, de arrojar luz o hacer la luz allí donde hay inseguridad y confusión. «Claridad no es la vida, pero es la plenitud de la vida» (I, 358). El hombre experimenta o siente su existencia como la necesidad perentoria de mantenerse en ser, haciendo por ser. De ahí que se sienta perdido. No

tiene su ser hecho, acabado y concluso, sino que ha de determinar de antemano el sentido de lo que va a ser. Tiene, pues, que cuidar de sí mismo y preocuparse de cómo vivir:

> Todas nuestras ocupaciones suponen y nacen de una ocupación esencial: ocuparse del propio ser, mas nuestro ser consiste, por lo pronto, en tener que estar en la circunstancia. De ahí que la ocupación con nuestro ser, el hacernos cuestión de él, lleva consigo el hacernos cuestión de lo que nos rodea y envuelve (XII, 97).

Constitutivamente el hombre se encuentra en el peligro de ganarse o perderse en su circunstancia y en la necesidad de hacer el esfuerzo de saber a qué atenerse. El saber tiene su última condición de posibilidad en esta necesidad existencial de orientación. «La disposición natural» a la metafísica *(Naturanlage)*, a la que se refirió Kant, brota de esta necesidad originaria. Podría objetarse que esta necesidad de orientación está en cada caso adscrita a una situación concreta y a aspectos determinados, y no tiene por qué revestir un carácter genérico, omnicomprensivo y radical. Pero, tal como rearguye Ortega, orientarse en cada caso presupone implícitamente una orientación total:

> y como el ser de esa cosa se me enlaza irremisiblemente con el ser de las otras, no logro obtener aquél, no consigo orientarme de modo radical con respecto a ella si no me he orientado respecto a todas, si no he formado un plano del todo. Este plano de todas las cosas es el mundo o universo y la orientación radical que él proporciona es la metafísica (XII, 98-99).

Cabría argumentar, por lo demás —y éste es el verdadero sentido de la cuestión—, que en tanto que el estar perdido concierne a la raíz del propio ser o acto de existir, alcanza a la totalidad del ser o de lo que se me presenta en la circunstancia. Ahora bien, si el estar perdido significa que la circunstancia se ha vuelto problemática, que no es un mundo o un horizonte de significación, sino un reto y desafío, el orientarse será tanto como construir un mundo con la circunstancia. De ahí la extraña afirmación orteguiana: «La metafísica no es una ciencia; es construcción del mundo, y eso, construir mundo con la circunstancia, es la vida humana» (XII, 99).

Antes que ciencia, la metafísica es, pues, una praxis vital. La necesidad de la metafísica, considerada en su raíz, equivale a la necesidad vital de la verdad. En contra de lo que creía Nietzsche, necesitamos de la verdad para poder vivir. El hombre es, según Ortega, un *verdávoro* o consumidor de verdades (VIII, 40). Éstas son su sustento. No hay vida humana sin verdad. Tal como proclama en las primeras páginas de *El Espectador:* «Hace falta, pues, afirmarse de nuevo en la obligación de la verdad, en el derecho de la verdad» (11,16).

2. La actitud de Zubiri es básicamente afín a la de su maestro, aunque no haya acentuado tanto como él el carácter dramático de la cuestión. La necesidad de verdad sigue siendo para él radical y existencial. En términos que recuerdan literalmente planteamientos afines de Heidegger y Ortega, afirma Zubiri:

> El hombre, en lugar de limitarse, como el animal, a conducirse en *un ambiente,* tiene que realizar o malograr *propósitos y esbozar proyectos* de sus acciones. El sistema total de estos proyectos es su *mundo* (NHD, 23).

Más tarde, según se va apartando Zubiri del planteamiento heideggeriano, prefiere hablar de justificación, entendiéndola en el preciso sentido ontológico de ajustar la vida a la realidad, de pensar y actuar con justeza o conforme a lo que las cosas son y dar cuenta o razón de este ajuste, puesto que el hombre no está ajustado biológicamente, como el animal, a un ambiente vital. De ahí la profunda crisis que sufre la vida, cuando la inteligencia, en lugar de morar en la realidad, se pulveriza en conocimientos positivos, carentes de significación, o se degrada en mero cálculo de utilidades: «Pues bien: en este conjunto de métodos y de resultados de proporciones ingentes, la inteligencia del hombre actual, en lugar de encontrarse a sí misma en la *verdad,* está perdida entre tantas *verdades*» (NHD, 24). Una de estas coyunturas de desorientación es la que vivió el hombre europeo a comienzos de siglo, cuando, en virtud de la positivización del saber y de su interpretación utlitaria, la inteligencia llega a perder su radicación en la verdad. Pero desde esta extrema penuria, el hombre necesita orientarse, dejándose inspirar por las mismas exigencias que han entrado en crisis:

> La inteligencia, al ejercitar esta faena de entrar en sí misma, está justamente moviéndose en dirección a tres ideas fundamentales. La positivización del saber conduce a la idea de todo cuanto es, por el mero hecho de serlo, es decir, a la idea del *ser*. La desorientación del *mundo* lleva a esclarecer la idea del mundo en cuanto tal. La ausencia de la vida intelectual nos descubre la índole de la inteligencia en cuanto tal, esto es, la *vida teorética* (NHD, 37).

Y, como en Ortega, la búsqueda de esta verdad radical, en que sustentar la vida, es una obra de soledad, que el hombre sólo puede acometer de veras cuando se siente perdido, cuando no cuenta con nada en que estribar. «Es la soledad absoluta», y desde ella ha de sacar fuerzas para salir de nuevo a la realidad:

> pero si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como *umbrae silentes,* las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la oque-

> dad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad (NHD, 42).

Pero esto significa que el término de esta orientación no está ya dado de antemano, sino que tiene que ser descubierto en el mismo proceso de orientación. No hay un objeto previo, delimitado, que hubiera pasado inadvertido o encubierto y en el que ahora habría que reparar. Lo que para la filosofía está en cuestión no es algo particular dentro del mundo, sino el ámbito mismo del mundo en cuanto tal. O dicho en otros términos: la posibilidad de la propia vida en la verdad. De ahí que, como bien advierte Zubiri, «la filosofía no consista sino en la constitución activa de su propio objeto, en la puesta en marcha de la reflexión» (NHD, 120). En este sentido, el caso de Aristóteles fue ejemplar. Se enfrentó con un problema teórico radical, que no era otro que buscar una fundamentación y unidad a las ciencias o filosofías regionales de su época; y en el esfuerzo por resolver este problema, en su persecución de una «ciencia buscada», que respondiera a tales exigencias, descubrió conjuntamente la idea de filosofía y su objeto:

> La genialidad de Aristóteles en este punto ha estribado en no pretender que el objeto de la filosofía sea una zona especial de la realidad como lo fue todavía para Platón: la filosofía ha de abarcar la realidad entera [...] la filosofía primera estudiará la realidad en cuanto tal [...]. El descubrimiento de la filosofía primera como ciencia de la realidad en cuanto tal sólo fue posible para Aristóteles como intento por dar estructura racional al saber filosófico (NHD, 109).

Ésta sigue siendo la idea zubiriana de filosofía, o más propiamente de metafísica. El *metá* tiene aquí, por tanto, una significación precisa intramundana, opuesta al transcendentalismo idealista platónico. El «allende» *(trans)* equivale aquí a un *trans*-cender lo inmediato positivo, pero «a través de»: «estar allende para la metafísica no significa ir a cosas que estén *ultra,* sino ir a lo diáfano, a aquello que por su diafanidad está inscrito en todo lo obvio que el hombre encuentra en sus actos elementales» (PFM, 19).

No se trata, pues, de un ámbito suprafísico, puramente inteligible, sino más bien *trans*-físico, esto es, inmanente y transversal al mundo real en cuanto tal, como su fondo común de realidad. Zubiri suele subrayar en su obra esta dimensión griega, y por más señas aristotélica, de lo físico como lo real efectivo. Estrictamente hablando, este ámbito es el mundo como un todo. En este punto va más lejos incluso que Aristóteles, deshaciendo así el equívoco ontoteoló-gico que latía en la duplicidad de sentido de «filosofía primera» en el Estagirita. El objeto de la filosofía no es lo trans-mundano, sino el mundo como *omnitudo realitatis.* Obviamente, este ámbito, en cuan-

to funda y envuelve a cualquier otro, y así lo transciende, puede llamarse con todo derecho transcendental, pero precisamente en cuantos trans-versal a la totalidad de los objetos o cosas reales. La filosofía es, por tanto, «un saber transcendental» (NHD, 38), pero el término está aquí expurgado de todo sabor idealista moderno. Transcendental es la misma determinación de la realidad, en cuanto transciende tras-pasando todo lo real y vinculándolo así en un todo. Lo trans-cendental va siempre a la par con lo fundamental. En algún momento ha analizado Zubiri el *trans* como lo diá-fano, es decir, aquel medio luminoso que está a través de todo, y que precisamente por ello deja ver o permite ver lo que se ve: «Pues bien, ir a lo diáfano es la marcha de la filosofía: es la marcha hacia lo transcendental, en el sentido referido. Y esto es metafísica» (PFM, 21-22)[6].

Si en un sentido se puede tomar este ámbito como lo «latente», que tiene que hacerse visible por un acto de reflexión —«una reflexión que no descubre, por tanto, un nuevo objeto entre los demás, sino una nueva dimensión de todo objeto, cualquiera que sea» (NHD, 120)—, en otro es también lo trans-parente, lo claro clarificante, que no se advierte de pura claridad. La dia-fanidad es la claridad única, envolvente y traspasante de la luz, que sólo se deja ver haciendo ver. Pero para Zubiri esta luz lo es conjuntamente de la inteligencia y de las cosas mismas: «La diafanidad es la unidad entre la inteligencia y la claridad. La inteligencia tiene una cierta mismidad con las cosas. Esto significa que ella está determinada e importada por las cosas mismas» (PFM, 28).

El mundo, en cuanto totalidad de lo real, no equivale, sin embargo, al cosmos. Como bien advierte Zubiri, no se trata de la conexión omnímoda de todo lo existente en su condición de ser tal o cual, sino en y por su mera condición de existente, esto es, en cuanto real. Y el saber del mundo en su transcendentalidad es propiamente hablando meta-física, saber de lo físico en su abarcante fundamentalidad y omnímoda respectividad. Zubiri subraya que esta idea metafísica de mundo es anterior a cualquier otra, sea la cosmológica científica, ideológica o religiosa, incluso fenomenológica. Precisamente, a partir de la fenomenología, había llegado Ortega a un planteamiento semejante. También para él, «lo primero que ocurriría decir fuera definir la filosofía como conocimiento del Universo» (VII, 308). Ahora bien, lo dado tiene una presencia insuficiente; no se basta a sí mismo, es sólo fragmento o muñón, y remite así más allá de sí mismo. En este sentido, la filosofía es meta-física, la ciencia que va allende lo

6. Habría lugar, no obstante, en Zubiri para distinguir entre filosofía primera en cuanto «estudio de la realidad actualizada en la aprehensión» (realidad en cuanto formalidad) y metafísica como «ciencia de la realidad en tanto que realidad» (realidad en cuanto fundamentalidad), tal como ha propuesto Gracia (1986, 112-114).

dado hacia la forma de la totalidad. Y es que cada cosa es la que es en la trama orgánica de sus conexiones con la totalidad de lo real:

> el sentido de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad [...] la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo (I, 351).

Partiendo de la acepción platónica de la filosofía como «ciencia general del amor» subraya Ortega —ya desde *Meditaiones del Quijote*— que ésta consiste en «el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión» (I, 316). El filósofo está, pues, obligado a la tarea de encontrar, en y desde su circunstancia, el puerto de salida al universo. Pero éste no es el tras-mundo platónico, sino el único mundo real de nuestra experiencia. Lo meta-físico tiene que ver con la forma de la totalidad de lo que hay en cuanto es, esto es, considerada desde la raíz o fundamentalidad de su ser. Ahora bien, esto no está dado al modo de los ámbitos objetivos de las ciencias. El todo es en principio un problema, el objetivo problemático de una búsqueda y, por tanto, la filosofía constituye una empresa o aventura de descubrimiento —«la ciencia buscada» de que hablaba Aristóteles—. «El filósofo, a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido como tal» (VII, 308). Eso desconocido es precisamente la *facies totius universi,* pero ésta sólo puede contemplarse desde un centro radical de consideración. La metafísica es así la cifra de un problema absoluto. De ahí que Ortega defina la filosofía como «un sistema integral de actitudes intelectuales en el cual se organiza metódicamente la aspiración al conocimiento absoluto» (VII, 310).

Pero un conocimiento absoluto implica exigencias muy gravosas de conseguir. No puede apoyarse en nada previo y asegurado y, además, no ha de dejar nada fuera, con lo que debe alcanzar, por tanto, la totalidad de lo real. Autonomía y pantonomía, la ley de la radicalidad y la de totalidad, son así las dos grandes exigencias de la metafísica:

> Frente a ese principio ascético de repliegue cauteloso que es la autonomía actúa un principio de tensión opuesta, el afán intelectual hacia el todo, lo que yo llamo pantonomía (VII, 336).

Exigencias, por otra parte, complementarias, pues el todo, de haberlo, sólo puede alcanzarse desde una visión radical o fundamental de lo que hay y, a la recíproca, el fundamento sólo es tal si se basta para dar cuenta de todo lo que hay. En este sentido, la pregunta metafísica ya no puede formularse como hiciera Leibniz («¿por qué existe algo y no más bien la nada?»), tal como luego sostiene Heidegger. Como bien precisa Ortega, no pregunta si hay algo sino

por el sentido de lo que hay, «por eso mi primera pregunta, la que me lleva a una orientación radical, es ésta: ¿qué es lo que hay? No ¿qué hay? Esto lo tengo ya, porque vivir es estar entre cosas, habérselas con ellas [...]. Lo que se pregunta no es, pues, qué hay, sino qué es lo que hay, y cuál es el ser de lo que hay» (XII, 103).

Y, en segundo lugar, pregunta si este ser de todo lo que hay constituye propiamente un mundo o universo y no más bien un multiverso. Se trata, pues, de una pregunta omnicomprensiva y radical, o, quizá mejor, omnicomprensiva por radical. Él radicalismo es, pues, la característica congénita del filósofo, su propio genio o «demonio» tutelar:

> Sólo hay [precisa Ortega] una actividad en que el hombre puede ser radical. Se trata de una actividad en que el hombre, quiera o no, no tiene más remedio que ser radical: es la filosofía. La filosofía es formalmente radicalismo, porque es el esfuerzo para descubrir las raíces de lo demás, que por sí no las manifiesta, y en este sentido no las tiene (VIII, 282).

La meta-física sería, por tanto, un retroceder hasta la raíz y un ascender desde ella hacia la totalidad. Y en la medida en que esta tarea es histórica, pertenece a la historia, esto significa que tiene que perforar el nivel de una filosofía precedente, cavando más hondo que ella en la dirección del fundamento. Por decirlo con Ortega, tiene que «ir por debajo de los cimientos mismos, so las cosas que parecían más incuestionables y últimas» (VIH, 280). Pero esto significa que toda filosofía es la experiencia de que una determinada comprensión del mundo se ha hecho inhabitable, y se necesita lanzar de nuevo a la «construcción del mundo», esto es, a replantear desde la raíz la comprensión de lo que hay en cuanto todo. Éste fue, precisamente, el caso orteguiano. Si hay un propósito constante en su obra es la superación del idealismo, por su incapacidad para dar cuenta de lo real en cuanto tal. Y para ello era preciso superar o transcender la tesis cartesiana del *cogito,* a la búsqueda de un nuevo lugar del fundamento.

3. *El lugar del fundamento*

A partir del giro crítico moderno, hacer metafísica exige justificar la posibilidad de la metafísica o despejar el ámbito de su fundamentación. Antes me he referido a la necesidad de la metafísica, pero esto no basta si no se muestra además el lugar originario de la experiencia de lo real en cuanto tal. «La revelación de la constitución del «ser-ahí» *(Da-sein)* es ontología. Esta última se llama ontología fundamental en tanto que establece el fundamento de la posibilidad de

la metafísica» (Heidegger, 1954, 193). Se trata en ella de analizar el modo de ser de aquel ente que está caracterizado esencialmente por su relación comprensiva *(Bezug zu Sein)* con el ser. La denominación heideggeriana no ha tenido eco en Ortega y Zubiri. El primero por creer —erróneamente, a mi juicio— que la analítica existencial heideggeriana se reducía al estudio de determinadas formas del ser, sin plantearse la cuestión del ser en cuanto tal. El segundo, probablemente, por no contaminar su planteamiento con aires de una antropología filosófica. Pero tanto la fenomenología orteguiana de la vida como realidad radical como la noología (tratado de la inteligencia) zubiriana llevan a cabo una tarea análoga al despejar el lugar del fundamento.

1. Ortega se mantiene en este punto en línea con planteamientos afines de W. Dilthey y N. Hartmann de buscar «el dato radical» o «realidad primordial» *(Ur-tatsache)* o «el hecho de los hechos», que ofreciera un sólido e incontrovertible punto de apoyo al sistema de la metafísica. Y en la medida en que su propósito era combatir el idealismo, se trataba para él de la superación de la tesis cartesiana de] *cogito,* profundizándola hacia un lugar más originario que la conciencia, es decir, retroceder hacia «el mundo de la vida». Era, pues, solidaria en él la crítica del idealismo con la erección de un nuevo fundamento. El título «cartesianismo de la vida, y no de la *cogitatio*», empleado en *Historia como sistema* (VI, 49), habla muy elocuentemente del sentido de este proyecto en continuidad formal con la empresa cartesiana de fundar la filosofía sobre un fundamento incontrovertible. Había, pues, que buscar un protofenómeno «que sea él por sí sistema» (VIII, 273), esto es, que incluya en sí la forma de un todo. No se trata de un *primum ens,* sino de una *prima ventas,* en que apoyar todo el conocimento. Tal como lo formula en *Unas lecciones de Metafísica:* «es la verdad raíz y, por tanto, tendrá que ser radical. Radical en cuanto a la universalidad de su contenido, y radical en cuanto a la suficiencia independiente de su verdad» (XII, 115).

Este fenómeno sistemático es la vida, tomada en una acepción puramente fenomenológica, como el lugar último de toda presencia. No la vida en sentido biológico o psicológico, sino la vida como la autopresencia originaria de un acto, que ejecutivamente, esto es, en la realización de su ser, da o constituye sentido. La certidumbre orginaria no está en la autoconciencia reflexiva, sino en la conciencia ejecutiva del sujeto viviente:

> Todo vivir [escribe Ortega] es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo; donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial alguna, sino que es esa soprendente presencia que su vida tiene para cada cual (XII, 33).

Por supuesto que esta certidumbre no equivale a una radical autotransparencia. Aunque en algún momento Ortega se refiera a ella como «lo más patente que existe, y de puro serlo, de puro ser transparente, nos cuesta trabajo reparar en ella» (VII, 424), no se trata de una evidencia traslúcida, consumada, sino de una experiencia original, con la que siempre se cuenta y sobre la que se puede volver en un proceso de autoclarificación. «La vida es evidente, se entiende en potencia» (XII, 44), en tanto que hay un pre-saber de ella que es posible elevar a evidencia efectiva. Hay, por otra parte, una forzosidad en este protofenómeno, que acredita su fuerza de imposición . La vida «me está dada» (VII, 404) de modo inmediato, con anterioridad a toda toma de postura, a modo de un destino en el que ya forzosamente me encuentro.

En este saber o pre-saber de sí, en cuanto originario, se incluye todo lo demás. Cualquier otro fenómeno, sea cual fuere su sentido y su rango ontológico, se me da en la vida, afectándome y concerniéndome. Se trata del ámbito donde todo lo demás se da —«donde lo hay o lo hallo» (XII y VII, 101)—, el lugar donde aparece. Como señala Ortega, es realidad radical en el sentido de que a ella «tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella» (VI, 13).

Ahora bien, la intencionalidad primaria de este acto no es objetiva o representativa, como se ha dicho, sino práctico-vital. La vida es un ser-en el mundo en el sentido existencial de tener que habérselas con las cosas, ocuparse de ellas, en la medida en que la vida es para sí preocupación. Su acto trans-itivo y reflexivo es propiamente ser-se, hacer por ser, tomando el cuidado del propio ser, y en cuanto tal, quehacer de sí. Pero, a la vez, este ser-se es originariamente un ser-con el otro y un ser-en la circunstancia, el entorno real, que es a la par un depósito de facilidades y dificultades para existir con el que he de hacer mi vida, proyectando y realizando mis posibilidades de ser. La vida es, pues, el ámbito donde acontece la correlación fundamental del sujeto viviente con su circunstancia. Y esta correlación no es meramente objetiva o de conciencia, sino ejecutiva o de «coexistencia» (XII, 409), donde «coexistir» no significa un indiferente estar uno al lado del otro, sino la dinámica interacción e interdependencia. Las cosas «me son» y yo «las soy», esto es, ejercemos a la recíproca nuestro acto de ser. La verdad, aparentemente trivial, de que la vida es «lo que hacemos y lo que nos pasa» (VII, 414) viene a expresar esta acción/pasión originaria, en que acontece la interre-lación dinámica del yo y el no-yo. Pero esta relación no es adventicia al ser de la vida, como si pudiera haber un viviente sin mundo. Se trata, por el contrario, de una correlación constitutiva, transcendental, que implica tanto al yo como al no-yo. De ahí que suela repetir Ortega que la vida no es, sin más, el yo, sino que yo y circunstancia

son partes o polos constitutivos e inmanentes a la vida (XII, 127). Éste es el sentido profundo, que revela ahora la fórmula orteguiana «Yo soy yo y mi circunstancia», empleada en *Meditaciones del Quijote.* No hay un yo puro, un acto que consistiera en puro ser para-sí o cabe-sí como el idealismo ha tendido a pensar el *cogito* o la conciencia, sino que el yo concreto y viviente es una acción de compromiso directo con las cosas, de implicación existencial en la circunstancia. De ahí que, a diferencia de la conciencia pura cerrada en su interioridad, vivir sea esencialmente apertura al mundo. Aquí reside el carácter onto-lógico de ese protofenómeno, porque en él se dilucida el *logos* o el sentido de todo lo que es.

2. A la fenomenología orteguiana de la vida como realidad radical corresponde en Zubiri su noología o teoría de la inteligencia . Pero inteligencia, según la acepción más noble y clásica de la palabra, es aquí otro nombre para vida intencional. El término está, pues, descargado de todo sentido intelectualista o conceptista, y tomado expresamente como apertura a lo real en cuanto tal. Tampoco se trata, como bien advierte Zubiri, del análisis de una facultad, sino de un acto, el acto radical y primero, en que se da la realidad. Al modo de Ortega y Heidegger, también Zubiri se propone superar la clausura de la autoconciencia cartesiana, encerrada en sus *cogitationes,* y franquear el espacio o el lugar de la experiencia originaria de la realidad en tanto que realidad. Se está aquí ante lo que llamaba Ortega «el hecho radical» *(Ur-tatsache)* o, más propiamente, el acto radical, al que llama Zubiri «aprehensión primordial de realidad»:

> En ella la formalidad de realidad está aprehendida *directamente,* no a través de representaciones o cosas semejantes. Está aprehendida *inmediatamente,* no en virtud de otros actos aprehensivos o de razonamientos del orden que fuere. Está aprehendida *unitariamente* [...] *pro indiviso* por así decirlo (IS, 65).

Esto es lo decisivo para Zubiri. La inteligencia no es una función de representación objetiva ni de construcción, sino de actualización de la cosa en su realidad o en cuanto real. En otros momentos, prefiere Zubiri el término «actualidad», para indicar el hacerse presente en la intelección de un acto previo de la cosa. Reivindica así Zubiri una teoría clásica de la inteligencia como identidad en acto con el ser de lo inteligido o, en otros términos, como presencia manifestativa

7. Ambas analíticas tienen el carácter introductorio interno o constitutivo, no meramemte metodológico, de abrirnos a la experiencia de la realidad. Como bien advierte Zubiri, «qué se entiende por realidad no es algo tan obvio e inmediato como pudiera parecer, sino que se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de presentársenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas» (SE, 389).

de la cosa en su actualidad, recordando la vieja sentencia aristotélica de que «el alma es el lugar de las formas». La vida de la inteligencia es el modo de hacerse presente en ella la misma vida de la cosa, su actualización en la manifestatividad de su ser. De ahí que la inteligencia sea para Zubiri el dar-se originario o el acontecer de la presencia. Propiamente hablando, esta analítica es una metafísica de la inteligencia en cuanto acto de presencia de la realidad. Y de ahí el rango de filosofía primera que le concede Zubiri a su noología.

En cuanto dar-se originario, la actualidad de la realidad en la aprehensión tiene que acontecer de forma pasiva. Contra todo idealismo, no es posición, sino im-posición; no es construcción, sino impresión, la impresión de realidad. Impresión equivale aquí a dación originaria de algo afectante y haciéndose presente con una fuerza de imposición. Esto es lo característico de la habitud de la sensibilidad (IS, 31-39). Y, sin embargo, este sentir, en cuanto siente realidad, es ya inteligencia. Se diría que para este sentir ya no basta la sensibilidad meramente animal, confinada en el valor orgánico de sus estímulos, sino una sensibilidad hiperformalizada y, por tanto, subtendida dinámicamente a una nueva formalidad, la habitual de la inteligencia, pero de una inteligencia implantada en la sensibilidad. Esto es lo que significa el título «inteligencia sentiente». Sería erróneo, por tanto, ver aquí una acción sinérgica de dos facultades ya constituidas, al modo de la síntesis kantiana, pues se trata del acto uno e indiviso de sentir la realidad. Y, sin embargo, no hay un sentido específico de la realidad, por la sencilla razón de que ésta no es un contenido determinado sino el modo de darse el contenido o de quedar éste en la aprehensión como «de suyo», es decir, remitiendo a sí mismo, a lo que es «en propio», y no a su mero valor orgánico/funcional:

> Realidad no es algo entendido, sino sentido: la formalidad del «de suyo» como propia de lo inteligido en y por sí mismo con anterioridad a su estar impresivamente presente (IS, 218).

La formalidad del «de suyo» se opone al «para mí» de la mera afección estimulante y, a la vez, al «por mí» de la representación. El «de suyo» es el modo en que queda el contenido sentido en mí, remitiendo a lo que le es en propio o por sí. Sin embargo, tal remitir a sí no equivale a tal como es fuera de mí y en-sí, pues, en tal caso, la superación del idealismo conduciría a un realismo ingenuo y dogmático. En la aprehensión, la cosa está presente de modo remisivo, o, como a veces dice Zubiri, reduplicativo, desde la actualidad de su presencia hacia su propio acto, y no tal como es en-sí, independiente y allende de la intelección. Son los actos posteriores de intelección, que se fundan en esta presencia originaria, los que tienen que resolver el problema crítico de lo que es la cosa realmente en sí. De

ahí que Zubiri prefiera a veces llamar «reidad» a la formalidad de lo real (realidad *en* cuanto formalidad), reservando el nombre de realidad a lo que la cosa es en-sí allende la aprehensión (realidad en cuanto fundamentalidad). Pero la reidad es ya experiencia matriz de realidad. Por algo pone Zubiri en ella el acontecimiento originario de la verdad. Más que de una primera verdad habría que hablar de una verdad primigenia o *in nuce,* a la que llama Zubiri la verdad real, porque en ella está el contacto originario de la inteligencia con la realidad y, por tanto, el fundamento de las restantes formas de verdad, que se alcanzan en actos ulteriores de la inteligencia.

Es importante reparar en la precisión terminológica de Zubiri: «En la intelección me está presente algo de lo que yo estoy dándome cuenta» (IS, 22). El darme cuenta es el modo de reverberación de la presencia de la cosa, tal como queda en la aprehensión. Lo que de veras importa es que tal impresión es una actualización, esto es, un modo de actualidad de la cosa en la inteligencia o de presencia de la cosa en cuanto real: «inteleción es estar presente en la intelección: es actualidad. Y esto no es una teoría, es un hecho. Para constatarlo no necesito más que instalarme en el seno mismo de cualquier acto intelectivo» (IS, 143).

La actualización se opone, pues, a la mera re-presentación. Es la presencia efectiva de algo en su manifestación desde sí y por sí para la inteligencia, poniendo a ésta en su acto propio de aprehender. Ahora bien, en la intelección se experimenta la actualidad de la cosa, tal como desde sí se está haciendo presente a la inteligencia. No es el yo el que se la hace presente o la trae o pone en su presencia, sino que es la cosa la que se presenta de por sí. No es propiamente hablando una pre-sentificación, sino una pre-sentidad desde sí y por sí, es decir, es una actualidad que remite al acto de la cosa. Y en esto consiste la realidad como formalidad del «de suyo». No es, pues, una relación predicamental, ni siquiera correlación fenomenológi-ca, sino pura respectividad ontológica o re-ferencia constitutiva, que establece a la vez, con igual co-originariedad, la actualización de los relatos. La intelección es así *de* la cosa (en el doble sentido del genitivo, objetivo y subjetivo), y no sólo de la inteligencia, puesto que se inscribe o está en ella, como en su morada; y, a su vez, la realidad, en cuanto formalidad del «de suyo», está referida a la inteligencia como su lugar de manifestación. La actualidad de la inteligencia es así experimentada a una con la misma actualidad de lo real.

4. *La reforma de la idea de ser*

El nuevo programa de fundamentación propuesto por Ortega y Zubiri implica una profunda mutación del horizonte ontológico.

1. Para Ortega, el descubrimiento de la nueva realidad radical en la vida conlleva una «reforma de la idea de ser», empresa en la que estaban empeñados igualmente otros pensadores europeos de su generación. Y así lo proclama abiertamente, anunciando una nueva sensibilidad histórica:

> De donde resulta que el hallazgo es, además de una realidad nueva, la iniciación de una nueva idea del ser, de una nueva ontología —de una nueva filosofía— y, en la medida en que ésta influye en la vida, de toda una nueva vida: *vita nova*» (VII, 408).

Hasta entonces el ser había sido entendido bien como sustancia —ser idéntico, independiente, suficiente o autárquico: filosofía antigua—, o bien como sujeto —ser activo, autoexpresivo y libre: filosofía moderna—, o bien como la unidad de sustancia y sujeto —el ser como espíritu en la dialéctica especulativa hegeliana—. Lo determinante, con todo, había sido el concepto griego de sustancia, pues el mismo Descartes encubrió el descubrimiento del sujeto/conciencia, otorgándole el rango ontológico de una sustancia pensante. Pero la sustancia es un concepto estático. Designa la permanencia de un núcleo idéntico a través de las transformaciones. Pertenece a la metafísica de lo presente constante, correlativa de una lógica eleática de la identificación. El error cartesiano, según Ortega, ha sido la ontificación o cosificación del sujeto; error que se trasfunde incluso a la metafísica hegeliana del espíritu, pues éste «no es sino una cosa [...] la *protocosa,* la *Urding,* es el intelecto. Él identifica, cosi-fica —*ver-dinglicht*— todo lo demás» (VI, 31). Dejando de lado estos apuntes críticos, es obvio que Ortega participa de la crítica a la sustantivación del sujeto, que había iniciado Kant al denunciar los paralogismos de la razón pura. Y, en este sentido, Ortega no duda en tomar a Kant por el precursor de la razón vital (IV, 58).

Ahora bien, «si ser significa vivir», como sostiene Ortega, había que dejar cesantes todos los conceptos extáticos. En la vida, el yo y las cosas se son mutuamente. El ser es, pues, básicamente una relación constitutiva o transcendental, y esta relación lo es de interdependencia. Por tanto, el ser actuante es así un ser indigente (VII, 410). No se basta a sí mismo, porque necesita de lo otro de sí. En esta medida, no le corresponde enteramente la categoría de sujeto, pues se trata de una actividad herida o transida de pasividad. Pero esta relación tampoco puede ser interpretada en la conversión dialéctica circular de sustancia/sujeto, pues se reproduce de nuevo la sustantivación o cosificación del acto. No en vano para Hegel la obra de la razón consiste en «la posición de la coseidad». Al acentuar Hegel tan decisivamente el momento del cabe-sí, la vida se densifica e interioriza en la plenitud de un acto que reposa en sí mismo; es

entonces la vida de una presencia autárquica, absoluta, incondicionada, y no del éxtasis temporal. Heidegger había sostenido que el ser se constituye en el horizonte del tiempo y, de modo análogo, Ortega postula que el ser, en cuanto co-existir, es temporal o histórico. Este vuelco del horizonte ontológico con respecto a la metafísica griega de la presencia le exigía ensayar «significaciones fluidas (VIII, 52), dinámicas, tales como las aristotélicas de *dynamis* y *enérgeia,* traspuestas a un nuevo horizonte metafísico, y, sobre todo, las propiamente históricas de drama, acontecimiento, etc., que tan profusamente usa Ortega en la razón histórica[8].

Entre las nuevas categorías ontológicas, la más relevante es la de «haber». Ésta se hacía inevitable desde que la progresiva crítica al concepto de «ser», como propio de una metafísica intelectualista, lo había vuelto inservible para expresar el nuevo horizonte metafísico de la vida. La vida es, pues, cuanto hay (XII, 103), todo lo que hay, el haber originario o el ámbito de la presencia, en que el yo y las cosas tienen que habérselas entre sí, ejerciendo dinámicamente su propia condición. En el ámbito de la vida, las cosas propiamente no son, las hay, cuento con ellas, actúan sobre mí, ofreciéndome posibilidades o dificultades para existir. La cuestión de su «ser» sólo se destaca cuando se me hacen problema y entonces pregunto por lo que son, esto es, por su constitución ontológica. «Las cosas, cuando faltan —precisa Ortega—, comienzan a tener un ser» (XII, 72). El ser es el vacío de una pregunta, «el enorme hueco o vacío de nuestra vida que el pensamiento, en su esfuerzo incesante, se encarga en llenar» (XII, 72). El ser es, pues, una posición o interpretación de lo que hay, cuando ya no cuento con ello. De ahí que en *Historia como sistema* afirme Ortega que el hombre no encuentra cosas, «las pone o supone» (VI, 32) en la medida en que interpreta lo que hay, cuando falla o hace crisis el haber. Ahora bien, si todo ser es una interpretación, «el ser» es la convicción griega de que las cosas tienen un haber propio, con el que pueden responder o hacerse fiadoras de su función. El ser es, por tanto, una convicción griega, muy próxima a la presuposición de la actitud natural: la fe en la constante identidad de las cosas. Pero el haber nunca es posición, sino im-posición.

2. Una reforma análoga en su alcance, aunque no en su sentido, es la que ha llevado a cabo Zubiri. La distinción orteguiana haber/ser se cruza con la zubiriana, no enteramente congruente con la primera, entre realidad y ser. Desde luego, el término ontológico por excelencia en Zubiri es el de realidad con una significación en cierto modo afín al haber. Esta idea de haber, tan consustancial con la

8. Sobre el concepto de razón histórica véase Cerezo (1993, 167-191).

lengua española, es filosóficamente de raigambre griega y el mismo Zubiri se encargó de recordarlo en su primer comentario a Aristóteles: «Sólo habrá realidad, el acontecer sólo podrá ser real, cuando sea el despliegue del haber propio y peculiar de la cosa *(ousía* = haber)» (NHD, 92). Este trasfondo persiste, a mi juicio, en la idea zubiriana de realidad, tal como se formula en *Sobre la esencia:* «Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee» (SE, 103), esto es, de su propio haber, o, si se quiere, del haber que tiene en propio. Así, el «de suyo» como formalidad de lo real se consuma o ratifica en el «dar de sí» y en el tenerse en propio. Como ya se ha dicho, en el acto de aprehensión primordial de la inteligencia se hace presente o actualiza lo que hay, no tal como lo hay, sino tal como lo sentido queda sentido remitiendo a sí. Se distinguía, de este modo, entre realidad como formalidad (reidad) y realidad como fundamentalidad, pero en ambos casos está en juego la idea de haber. En el primero, lo sentido en la aprehensión primordial de realidad, remite a lo que de suyo la cosa real reclama en propio, con independencia de su ser sentido. En el segundo, la realidad muestra o demuestra ante la inteligencia lo que de veras tiene en sí, allende la intelección, como su propio haber. De un modo u otro, la realidad tiene que ver con el haber, tomado éste como actualización o presencia efectiva de la cosa. Pero el haber propio de la cosa, aunque presente *pro indiviso* en la aprehensión primordial de realidad, tiene que ser analizado en actos ulteriores de la inteligencia, que hacen así emerger niveles progresivos de actualización. En su primer nivel, la cosa aparece como un esto concreto o contexto de notas en un aquí y ahora determinados; en el segundo, propio del *logos,* el esto material aprenhendido da lugar a un reconocimiento de las notas caracterizadoras, que definen la cosa como sustantividad; en el tercero y último, el del *logos* concipiente o razón, la cosa aparece en la esencialidad de aquellas notas últimas e infundamentadas, que constituyen el fundamento de su sustantividad. Los conceptos ontológicos claves de Zubiri son así, aparte de la formalidad de lo real como «de suyo», sustantividad y esencia.

Muy a menudo se ha invocado la enorme influencia de Aristóteles en el pensamiento de Zubiri. Sin merma de la verdad de este reconocimiento, es preciso añadir que el propio Zubiri ha perfilado sus conceptos ontológicos claves en contraste con la tradición metafísica y, muy especialmente, con Aristóteles. La sustantividad es un contrapunto a la categoría griega de la sustancia. Zubiri entiende que el concepto aristotélico de sustancia, esto es, de un sustrato o núcleo ontológico de determinación, está viciado por una interpretación logicísta. De alguna manera el sujeto ontológico de inhesión se interpreta desde el *logos* apofántico o predicativo. La cosa-sujeto

permanente a través de las transformaciones queda fijada así en un *eidos* formal y especificante[9]. Frente a ello propone Zubiri un esquema estructural de la sustantividad, que, entre otros méritos, es más congruente con la ciencia de hoy. La sustantividad es un plexo o complexo de notas, con autosuficiencia constitucional. Lo fundamental de esta nueva idea es que el carácter estructural, sistémico y clauso del plexo de notas posibilita la suficiencia constitucional, que le permite ser por separado y ejercer su propia índole de ser con respecto a las otras cosas. «La suficiencia constitucional es la razón formal de la sustantividad» (SE, 153). La capacidad para existir y el carácter «érgico» o actuante de la sustantividad son consecutivos de su suficiencia constitucional. El otro concepto clave «esencia» también significa una novedad de acuñación dentro de la tradición filosófica, distinto de la *quidditas* escolástica y, en alguna medida, del concepto hegeliano de esencia con el que guardaría, con todo, una mayor afinidad. Como en Hegel, la esencia señala el nivel de la fundamentalidad, que supone un repliegue de la constitución sustantiva en su fundamento. Pero aquí el repliegue no tiene un sentido especulativo ni conceptivo, sino físico, acorde con la idea constante en Zubiri de lo físico como lo real efectivo. La esencia es meta-física porque es la constitución última y principial de la realidad, pero no es una hipercosa ni una intracosa en la cosa misma, sino un «momento físico de la cosa real» misma (SE, 177), en cuanto principio activo y necesitante de ella. En este sentido, la esencia consta de notas, constituye un «subsistema» dentro del sistema o plexo de notas de la sustantividad, pero de aquellas notas constitutivas, «necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres» (SE, 193). Éstas son las notas últimas o infundamentadas que, por lo mismo, fundan o posibilitan las demás, todas las restantes notas de la cosa en su plena individualidad. Sobre ellas se fundan las notas constitucionales, no en el sentido de que se originen de ellas, sino que basan en ellas su determinación funcional. Se trata, pues, de un momento necesitante en la cosa y, a la vez, suficiente, pues estas notas se bastan a sí mismas, reposan sobre sí, están ab-solutas o sueltas de cualquier vinculación que las condicionara. «Absoluto —especifica Zubiri—, como condición metafísica de lo real, apunta aquí tan sólo a la línea de la suficiencia constitu cional, no a la línea de la originación» (SE, 207). Y en cuanto «absolutas» su unidad no es el resultado de una síntesis, sino un *prius* ontológico, un estado de solidaridad. Zubiri la ha definido como

9. He analizado esta crítica zubiriana de Aristóteles —un tanto sesgada a mi juicio—, como consecuencia del propósito de diferenciarse de él, en Cerezo (1964, 15-27), y aunque hoy no comparto enteramente todos mis reparos de entonces, sigo sosteniendo que la lectura zubiriana de Aristóteles lo platonizó en exceso.

una unidad primaria y principia!, según la cual las notas están vertidas las unas a las otras entre sí, como expresión de un mismo plexo unitario. Cada nota constitutiva es nota-de, en estado constructo». No es, pues, una unidad de conjunción ni de inhesión, sino de sistema o de co-herencia *per se:*

> Esto supuesto, la unidad por ser término absoluto está presente a las notas como algo previo en ellas. Pero está presente no sólo a *todas* ellas *pro indiviso,* sino también a *cada una* de las notas (SE, 328).

Ahora bien, la esencia en cuanto fundamento es responsable tanto de que la cosa sea específicamente tal cosa individual (talidad) como de que, en línea in-específica, sea real (transcendentalidad). La talidad constituye el orden de la investigación científica acerca de la constitución determinada de lo real. La filosofía sólo puede aportar —precisa Zubiri— el concepto ontológico de «talidad», como la determinación integral de la cosa en virtud de la «co-limitación» estructural de sus notas constitutivas. Cada nota «talifica» o determina en tanto que es nota-de un sistema, en su coherencia con las demás. Lo talificante o determinante es la unidad misma y, por tanto, la clausura limitativa o co-limitativa de las notas en cuanto suficientes para la determinación:

> Lo que llamamos ser tal no es poseer un *cuadro unitario* de notas, sino una *exigencia primaria:* la constructividad en la línea de la talidad (SE, 365).

Más relevante aun es la posición de Zubiri en lo que respecta al orden transcendental. Como es sabido, en la metafísica clásica se entendía por transcendental unos caracteres inherentes a todo ente por ser ente o en cuanto ente, prescindiendo, por tanto, de su modo de ser. Y en este sentido se dice que trascienden a cada cosa determinada para caracterizar el ámbito de lo entitativo en cuanto tal. Y en esta línea general precisa Zubiri: «Ciertamente, es transcendental aquello en que todo conviene independientemente de su talidad» (SE, 388). Lo transcendental es, pues, el carácter de lo real. Pertenece, pues, a la formalidad misma de lo real como «de suyo» y tiene que estar, por tanto, ya presente en la aprehensión primordial de realidad. «Transcendentalidad es el momento estructural según el cual algo transciende de sí mismo» (IS, 114). Lo que transciende del contenido aprehendido es su realidad, en tanto que remite el contenido en la aprehensión hacia su carácter «de suyo» y así lo rebasa en cuanto tal contenido.

Este rebasar intra-aprehensivo es justo la transcendentalidad. La impresión de realidad no es impresión de lo transcendente, sino im-

presión transcendental. El *trans* no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión misma sino estar en la aprehensión, pero rebasando su determinado contenido (IS, 115).

Y puesto que «la formalidad de lo real es un *prius* de la cosa aprehendida respecto de su aprehensión», es también un *plus* con que la formalidad de lo real excede a un determinado contenido, ya que acompaña a todo contenido aprehendido. El exceso es lo propio de una formalidad que trans-ciende su contendo y así lo traspasa y abre desde sí misma a cualquier otro contenido. La formalidad de lo real es, por tanto, una formalidad abierta y ex-tensiva o ex-pansiva:

> La transcendentalidad es algo que, en este sentido, se extiene desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de otra cosa. Transcendentalidad entonces no es comunidad, sino comunicación [...]. La formalidad misma de realidad es constitutiva y formalmente ex-tensión (IS, 118).

Esta apertura es específica de la realidad y, consecutivamente, de la inteligencia en tanto que está implantada en ella por la aprehensión primordial. Esto supone una profunda inversión del transcendentalismo de la modernidad, pues el carácter transcendental o aperturiente del yo a lo otro de sí no es algo inherente al acto de conciencia sino a la formalidad de lo real:

> Al sentir intelectivamente cualquier cualidad estimulante, la inteligencia está abierta a las cosas-realidad y, por tanto, queda situada no sólo entre cosas específicamente determinadas, sino en la realidad, esto es, allende toda especificicidad, en la dimensión de lo transcendental, abierta, por tanto, no a cosas limitadas, sino a cualquier cosa (SE, 416).

Con todo, esta apertura admite varios sentidos: está abierta de un lado a las modulaciones del contenido de la misma cosa; del otro, abierta en respectividad a las otras cosas reales. Y es esta apertura o comunicación respectiva de las cosas reales en tanto que reales lo que constituye el mundo. Pues bien, el «ser» de la cosa, a diferencia de su realidad (o haber), es la actualidad que cobra la cosa cuando se hace presente a otras y con otras en lo abierto del mundo. El ser supone, por tanto, la realidad, y presupone lo abierto del mundo. En cuanto tal el ser es una actualidad ulterior a la simple realidad y, por tanto, una re-actualización del haber en propio de la cosa real, cuando como tal se afirma o ejerce su acto en respectividad al resto de las cosas:

> Lo primero es llegar a la realidad; lo segundo es llegar a ser. Y esto último es lo que siempre se expresa con la metáfora del *phos*, de la

> luz. El devenir de un viviente como devenir en la respectividad mundanal es por esto «alumbramiento» [...] Estar en respectividad con las demás cosas reales *qua* reales, esto es lo que, a mi modo de ver, constituye el ser (SE, 433-4).

«Alumbramiento» significa aquí advenir en su propia luz, en su índole constitutiva, en lo abierto del mundo: dejarse manifestar y sostenerse en la presencia. A diferencia, pues, de Ortega, para Zubiri el ser no es una interpretación de lo que hay, sino su ratificación expresa o su presencia en el mundo. Tampoco implica una versión identificadora del haber mismo, como la que llevó a cabo el *logos* griego de la atribución. No es un ser copulativo o atributivo, sino ratificativo y manifestativo, relucencia del haber.

5. *El mundo como ámbito transcendental*

Ya se ha dicho que la meta-física de Ortega y Zubiri no es una supra-o hiper-física en sentido platónico, sino una trans-física, en cuanto se ocupa de un ámbito inmanente y transversal a todo lo físico o real. Este ámbito es el mundo, no en su acepción cosmológica ordinaria, sino transcendental, como el sistema de todo lo real. Las diferencias, no obstante, entre Ortega y Zubiri en este punto son decisivas.

1. Ortega tiene una posición propiamente fenomenológica, mientras que Zubiri asume una postura metafísica. En el ámbito de la vida, como realidad radical, mundo es el polo correlativo al yo viviente. «El hombre que vive y la circunstancia o mundo en que el hombre vive» (VII, 115-116). Ahora bien, este ámbito coextensivo con el de la vida no es primariamente dado como un conjunto de cosas/entes *(onta),* sino de cosas/asuntos de la vida *(pragmata),* es decir, de todo lo que nos importa y concierne. «Mas los componentes del mundo vital —aclara Ortega— son sólo los que son para y en mi vida, no para sí y en sí» (VII, 117). Incluso los seres naturales aparecen primariamente en el mundo vital en la relación pragmática de funcionalidad. Ésta es la primera faz del mundo, en tanto que las cosas consisten primariamente en un ser funcional, en ser-me o sernos, y sólo cuando han perdido o se ha problematizado su funcionalidad, como queda dicho, puede accederse a ellas como meras cosas *(onta).* El mundo es, pues, primariamente, desde el punto de vista fenomenológico, «una inmensa realidad pragmática o práctica» (VII, 117) o, dicho en términos heideggerianos, un plexo de sentido. Las cosas/asuntos aparecen siempre en el marco del mundo y este marco las precede transcendentalmente y, a la vez, las excede y envuelve en un horizonte. Se trata, pues, de una totalidad abierta. Se pueden

establecer así unas leyes estructurales del mundo, cuyo descubrimiento ha sido mérito de la fenomenología de Husserl. En términos orteguianos, «el mundo vital se compone de unas pocas cosas en el momento presentes e innumerables cosas en el momento latentes, ocultas, que no están a la vista, pero sabemos o creemos saber» (VII,119), es decir, en cuanto ámbito abierto, el mundo nunca está dado en su integridad. En cuanto todo, el mundo no puede ser dado a modo de un objeto o sistema de objetos. Presente algo, es co-presente el resto, o bien patente algo, hay un fondo de latencias, que se anuncia, pero sólo puede aparecer, hacerse presente, generando, *a* su vez, nuevas latencias y co-presencias. Como el bosque, que nunca puede ser contemplado en su totalidad, el mundo se nos da siempre en el juego de primeros planos y trasfondos, actualidades y virtualidades, indefinidamente abierto. «Ese fondo, ese segundo término, ese ámbito es lo que llamamos horizonte» (VII, 120). No es una metáfora. La estructura horizóntica es propia de la intencionalidad mundana, espacial y temporal, como mostró Husserl. Forma parte tanto de la percepción de la cosa como del instante/tiempo que se dan o aparecen en una serie continua de escorzos y matices. «El horizonte es la línea fronteriza entre la porción patente del mundo y su porción latente» (VII, 121). Pero, además, en la medida en que el mundo vital está centrado en el aquí y el ahora del sujeto viviente, las cosas aparecen en él, no sólo dentro de un horizonte, sino en una perspectiva, determinada según el lugar real o la situación fáctica del sujeto viviente:

> La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo» (111,199).

Finalmente, cada cosa pertenece al mundo a través de determinados conjuntos de relaciones de referencia, según el interés pragmático puesto en juego; está así inserta en una determinada región del mundo, conforme a los diversos lados o aspectos de la vida. En el mundo cabe, pues, diferenciar y articular estas regiones:

> Nuestro mundo, el de cada cual, no es un *totum revolutum,* sino que está organizado en campos pragmáticos. Cada cosa pertenece a alguno o algunos de estos campos donde articula su *ser para* con el de otros, y así sucesivamente (VII, 130).

Por lo demás, no sólo hay horizonte y perspectiva, sino rango, es decir, orden de formalización y orden de integración de los cosas/asuntos en el plexo mundano de sentido. Se entiende que en algunos lugares entienda Ortega que el mundo es una construcción o, si

se prefiere, una interpretación. Con esto quiere indicar que no hay un mundo de cosas en sí, como una constelación ontológica fija. El mundo es siempre una circunstancia interpretada, vitalmente significada y constituida. E incluso el mundo de las meras cosas, de lo que éstas son, no deja de ser también una construcción hecha por la ciencia, siempre presunta, y que tiene ser que traducida y devuelta al mundo de la vida. Junto al carácter dóxico del mundo, habría que señalar también, según Ortega, su carácter histórico. En la misma medida en que la vida es temporal lo es el mundo. La historia encierra las variaciones o modulaciones de la estructura objetiva de la vida, esto es, de la sensibilidad vital, de los gustos, de los valores y creencias, en un palabra, de las interpretaciones del mundo. El mundo es, pues, radicalmente histórico. Hay, pues, diversos mundos históricos, que pueden ser tomados como escorzos o matizaciones históricas de un único mundo, como las diversas generaciones constituyen el panorama único e íntegro de la especie humana. En un sentido omnicomprensivo, el mundo es la serie misma de sus interpretaciones. De ahí que sus perspectivas y horizontes sean también sucesivos, según la altura de los tiempos históricos de la vida, y, sin embargo, no permanecen herméticos e incomunicables, sino que se entrelazan formando la trama o conexión orgánica, que es la historia. La historia para Ortega no es una rapsodia, sino un sistema, esto es, la serie dialéctica de experiencias (VI, 43), que el hombre hace en la puesta en juego de las potencialidades y capacidades de su ser. La serie es dialéctica si cada etapa viene de y procede a..., si progresa mediante la negación productiva, de modo que niega y supera a la precedente, y así la conserva en sí como un medio de su propio transcendimiento. La historia, en suma, es razón, razón histórica. Pero esto significa que hay una razón de la historia, inmanente a ella, y, por tanto, que hay también una razón objetiva en el curso del mundo. La razón vital, la r*azón* que obra y asiste a la vida, que da cuenta de la serie dialéctica de sus experiencias, es la razón misma que transparece en el mundo.

2. Si desde este planteamiento, fundamentalmente fenomenológico y hermenéutico, pasamos a Zubiri, notamos que la reflexión se adensa ontológicamente. Zubiri trasciende en salto el mundo de la vida —el mundo como construcción e interpretación— hacia un mundo de cosas reales en respectividad. El reproche a Heidegger, e indirectamente a Ortega, no puede ser más elocuente:

> La filosofía actual [Heidegger] suele entender por mundo aquello en lo cual y desde lo cual el existir humano se entiende a sí mismo y se encuentra (entendiendo) con las demás cosas; esto es, lo que llamamos «nuestro mundo» y «mi mundo». Pero el mundo en este

> sentido se funda en el mundo como respectividad de lo real *qua* real. Porque ese «nuestro» y ese «mi» expresan, no el carácter originario del mundo, sino el mundo como horizonte del sistema de posibilidades humanas; expresan la apropiación del mundo en bosquejo *(Entwurf)*, pero no el mundo mismo (SE, 428).

Paralela a esta distinción entre mundo vital y mundo metafísico es la zubiriana entre cosa-sentido y cosa real. La cosa-sentido —un artefacto, un asunto, una obra...— consiste en la función que cumple en un determinado contexto del mundo humano. Pero esta función está soportada por lo que la cosa sustantivamente tiene de realidad. Es indudable que una silla, por poner el ejemplo zubiriano, sólo se actualiza, en cuanto silla, en el sistema de referencias de los útiles conforme a determinadas funciones de servicialidad y según las distintas finalidades puestas en juego. Se puede afirmar, por tanto, que su sentido lo tiene o lo alcanza en el marco previo de un mundo y de un campo pragmático. Pero además la silla tiene una índole de realidad, ya sea la madera o el hierro, etc., en virtud de la cual puede actuar sobre otras realidades. Por tanto, concluye Zubi-ri, «la silla *qua* silla no es real, porque «silla» no es un carácter que le compete «de suyo». Es «cosa-sentido», pero no «cosa realidad»» (SE, 402), y sólo a la cosa-realidad le es propia la dimensión del fundamento: «Mundanidad» —concluye Zubiri— «no es sino respectividad de lo real en tanto que realidad; no tiene nada que ver con el hombre» (SE, 428).

La distinción es pertinente, pero creo que en ella se está manejando un concepto distinto de fundamentación. Desde el punto de vista fenomenológico, llevan razón Ortega y Heidegger cuando sostienen que el «mundo de la vida» es el lugar originario de toda experiencia y, en esta medida, goza de una prioridad transcendental noética sobre cualquier otro mundo, que sería un constructo a partir de él. Pero desde el propiamente metafísico (físico o érgico, según se quiera), el mundo como respectividad de cosas reales tiene una transcendentalidad ontológica, según especifica Zubiri, como lugar último de actualización de todo lo real. Habría, pues, que distinguir entre diversos sentidos de mundo. Y así, junto al mundo o mundos de las cosas-sentido, habría el nivel del mundo de las cosas-realidad. Pero incluso en este nivel metafísico de consideración cabría distinguir, como propone Zubiri, entre «cosmos» y «mundo», según se tenga en cuenta la dimensión de la «talidad» o la de «la realidad». El cosmos está fundado en la respectividad de las cosas en tanto que son tales o cuales cosas determinadas en su talidad. El mundo, en cambio, en tanto que son reales. Respectividad, claro está, no designa una relación predicamental, que supusiera el ser previo de los relatos, sino transcendental, pues las cosas reales son

lo que son en el mundo. El mundo no les sobre- o ad-viene como la resultante de su actuación, sino que previamente las «in-viene», *sit venia verbo,* y las pone en el juego ontológico de su respectividad. No es, por tanto, una mera relación operativa, sino constitutiva:

> Lo primario está en que esta conexión operativa se halla fundada en la constitución misma de las cosas, una constitución según la cual una cosa es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas (SE, 426).

El mundo es la constelación lumínica de la realidad. Cada cosa brilla en él con su propia luz, pero como luz que brota internamente del fondo mismo del mundo, y así las envuelve y abraza en el entrelazo de una misma y única constelación. Este fondo único, transcendental y transversal, es la realidad. La luz es la luz de lo real. Como queda dicho, es la formalidad de lo real la que se extiende y expansiona, transcendiendo toda determinación talitativa, y abarcándolas en un piélago luminoso:

> El carácter de ser pura y simplemente real es lo que, al ser un carácter abierto, constituye formalmente esa unidad física que es el mundo: es la formalidad de la realidad en cuanto abierta, en cuanto transciende de la cosa real y la constituye en momento de la realidad [...]. Cada cosa es de suyo mundanal [...]. La formalidad de realidad es así mundificante (IS, 122).

Cada cosa es, pues, operativa en cuanto constitutivamente está actualizada en respectividad a otras cosas en lo abierto del mundo. Ahora bien, al estar referidas respectivamente las unas a otras, las cosas están dando de sí. «Dar de sí» es una categoría ontológica clave para significar el dinamismo de la realidad, como expresión del poder de lo real. Para Zubiri, la cosa real es un ser de suyo que está dando de sí; es decir, tiene un haber en propio que lo actualiza operativamente y así lo hace presente en el mundo. El «dar de sí» de la cosa no es más que el expandir intra-mundanalmente, en el todo de la realidad, su propio poder. Pero este expandir es acrecentativo. No se trata, al modo aristotélico, de la efectuación de sus virtualidades, sino de algo más decisivo, de la actualización de sus capacidades operativas. El caso paradigmático es el hombre, que se encuentra en la historia incurso en un proceso efectivo y progresivo de capacitación, según produce y transmite las posibilidades de su acción. Y puesto que el hombre, en cuanto inteligencia sentiente, es una sustantividad abierta transcendentalmente al todo de lo real, su historicidad es también solidariamente la historia del mundo. Es, pues, el mundo en cuanto orden transcendental de respectividad el

que se expande a una en el horizonte de la historia. Se podría decir, por tanto, que la historia es un proceso de mundificación. Ahora bien, si la apertura en respectividad es de la realidad *qua* realidad, esto quiere decir que el todo del mundo es abierto y se encuentra en un devenir de acrecentamiento de ser. Es el mundo en cuanto todo abierto de lo real lo que va dando de sí históricamente, en un orden expansivo, abierto a un poder absoluto, como corresponde, por otra parte, con la *cuasi* creación que, según Zubiri, es el propio hombre. Si del hombre ha podido afirmar que es un ab-soluto relativo (SH, 213) —absoluto porque puede existir autónomamente frente al mundo como un todo, y relativo en su respectividad esencial al mundo—, de éste cabría afirmar correlativamente que también es un absoluto-relativo, en cuanto orden dinámica y progresivamente abierto, pero en el juego de la respectividad. Me atrevo a pensar que, conforme a estas premisas, el orden transcendental del mundo ha de ser en cuanto tal ab-soluto e infinito, en cuanto despliega la fuerza o el poder de la realidad.

6. ¿Mundanidad o trans-mundanidad?

Esto plantea finalmente el problema ontológico de si el mundo, como orden transcendental, se basta a sí mismo o se abre transmundanalmente a una realidad absoluta otra que el mundo: el tema de la transcendencia en sentido teológico-metafísico. Como se recuerda, había sido éste un tema central de la metafísica clásica, ya en el pensamiento griego, hasta tal punto de que la propia metafísica se entendía a sí misma como filosofía primera o teología, en tanto debía considerar la primera y fundamental realidad. Surgió así el carácter onto-teológico de la metafísica, pues la ciencia del ente en cuanto ente (metafísica) era también para Aristóteles la ciencia del primer ente en rango y dignidad. El pensamiento cristiano, que surgió en el horizonte histórico-cultural de la idea de creación, acuñó definitivamente el carácter onto-teológico de la metafísica. Y sólo con la llegada de la modernidad y su vuelco inmanentista pudo surgir la nueva idea de un orden necesario, eterno e infinito del mundo en cuanto tal. ¿Cómo se las ven Ortega y Zubiri con el problema de la transcendencia o trans-mundanidad?

1. Como no podía ser menos, su planteamiento es fundamentalmente moderno: para ambos, como queda dicho, es el mundo en cuanto totalidad de lo real el horizonte propio de la meditación metafísica. Por otra parte, el tema de Dios, como cualquier otro, sólo puede comparecer en el ámbito de la realidad radical, la vida humana (Ortega), o dicho en términos zubirianos:

> *La* cuestión acerca de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esa cuestión ha de plantearse, mejor dicho, está ya planteada (NHD, 333).

Pero esto significa que es preciso abrir y justificar el ámbito de la transcendencia en cuanto tal, no en el sentido de las pruebas demostrativas de la existencia de Dios, al modo de la metafísica clásica, sino en el transcendental de su posibilitación. En suma: que Dios ha de ser, según la provocadora expresión de Zubiri, una experiencia del hombre. Creo que en Ortega no hay asomo de esta experiencia. Cierto que en 1926 pudo lanzar el grito de «¡Dios a la vista!», anunciando que de nuevo el continente de lo divino comenzaba a emerger en el horizonte de la razón vital. «Dios es también un asunto profano» (II, 493). Pero este Dios profano o laico ¿es algo más que el carácter integral del mundo? Es muy significativo que Ortega identifique en este contexto al agnóstico con la mirada positivista, que se atiene a los primeros planos de lo real, desentendiéndose o des-viendo el resto. Pero el resto, lo que no es patente o manifiesto, es precisamente el orden de lo fundamental, porque el sentido de cada cosa, como se dice en *Meditaciones del Quijote,* «es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad» (I, 351), y ésta sólo emerge a la vista cuando se pone cada cosa en conexión con el todo o el universo. El positivista carece, pues, del sentido de profundidad. Su mundo se le acaba en el orden de lo inmediato:

> Esta línea en que «este mundo» termina es de carácter «positivo». Mas, a la vez, en esa línea comienza el ultramundo, y es, en consecuencia, transcendente. Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esta línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios (II, 496).

La referencia de Ortega a los problemas particulares de la ciencia refuerza esta interpretación. A las ciencias —viene a decir Ortega— les pasa lo que a la mirada positivista: que no tienen perspectiva para el trasfondo. No ven más allá de la línea de su mundo particular respectivo. Se les escapa, pues, el ultramundo, pero éste no es otro mundo allende el nuestro, sino la integridad y ultimidad del mundo. La «gran ciencia de Dios», a que se refiere Ortega, es la metafísica como ciencia del mundo en cuanto todo, es decir, en su dimensión última de radicalidad. Este planteamiento, por lo demás, es consonante con el temple panteístico que rezuma la filosofía de Ortega, ya desde su obra programática *Meditaciones del Quijote:* «No hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino» (I,

322). Y de ahí que pueda hacer suya la expresión de Giordano Bruno: «est animal sanctum, sacrum et venerabile mundus» (I, 323).

2. En Zubiri la cosa es bien distinta. Para él existe propiamente un problema de Dios que tiene que ver con el propio problema del hombre. Este problema se plantea, como no podía ser de otra forma, en el ámbito de una experiencia fundamental, aquella en la que el hombre se siente vinculado o religado a la realidad como condición inexcusable de su propia tarea de ser. Es la experiencia de lo que en *Naturaleza, Historia, Dios* se llama todavía con un lenguaje muy recio «nihilidad ontológica» del hombre, la vivencia de su contingencia radical, pero que, paradójicamente, no viene del temple de la angustia, sino de una disposición radicalmente contraria: contar con el apoyo de la realidad para poder-ser:

> El hombre, al existir, no sólo se encuentra con cosas que hay y con las que tiene que hacerse, sino que se encuentra con que hay que hacerse y ha de estar haciéndose. Además de cosas, hay también lo que hace que haya (NHD, 337).

No es, pues, un argumento de-mostrativo, sino una mostración o indicación del lugar ontológico en que se abre para el hombre el ámbito de lo divino, y que no es otro que el tener que contar necesariamente con la asistencia de lo real. A esta experiencia la llama Zubiri «religación» o vinculación al poder de la realidad:

> Ese vínculo ontológico del ser humano es religación [...]. En la religación estamos más que sometidos: porque nos hallamos vincula dos a algo que no es extrínseco, sino que, previamente, *nos hace ser* (NHD, 338).

Pero Zubiri rehusa expresamente en *Naturaleza, Historia, Dios* tomar este planteamiento por una experiencia de Dios, entre otras razones, por la muy poderosa de que

> tampoco se puede hablar propiamente de una experiencia de la realidad. Hay experiencias de las cosas reales; pero la realidad misma no es objeto de una o de muchas experiencias. Es algo más: la realidad, en cierto modo, se es, en la medida en que ser es estar abierto a las cosas (NHD, 344).

Cuando vuelve más tarde sobre el tema en su obra de madurez acepta, en cambio, el término de experiencia, obviamente no en un sentido inmediatista y fideista, sino ontológico fundamental: «esta religación es una experiencia, esto es, una probación física [...] la religación es la experiencia misma del problematismo de nuestro ser»

(HD, 134). Forma parte de esta experiencia la conciencia de que el hombre tiene que hacer su ser y tiene que hacerlo contando con la asistencia de la realidad, pero tal contar no está a su mano y disposición. Se trata, pues, de experimentar el poder de la realidad en la misma impotencia o inquietud radical acerca del destino final de su propio quehacer o realización (HD, 146). El poder de la realidad es la experiencia más profunda de lo real como algo que funda y sostiene y que así posibilita el hacer mismo del hombre. Y es el poder de la realidad, no de la cosa, ni del todo de las cosas, sino de lo real como dimensión transcendental y expansiva a toda cosa. «Cada cosa real lleva *físicamente* en su realidad el carácter y el poder de la realidad *simpliciter*» (HD, 144). El hombre siente este poder en la medida en que es real y está abierto formalmente al todo de la realidad; es decir, en la misma medida en que su quehacer realiza una forma absoluta, un ser independiente y enfrentado al mundo como todo: «Religado al poder de lo real como último, posibilitante e impelente, me hallo, físicamente determinado por él en mi ser absoluto» (HD, 140).

De ahí que este carácter absoluto tan sólo lo sea relativamente, esto es, en respectividad al mundo, y en cuanto algo cobrado o ganado en su actualización como persona en el mundo (NHD, 355 y HD, 137); en dependencia de un poder de lo real, en que ya de antemano está implantado como en su propia raíz. Ahora bien, es innegable, con todo, que el hombre puede experimentar este poder sin sentirse con ello clara y explícitamente religado a un fundamento absoluto, en la medida en que entendiera que este poder de lo real es propio de cada una de las cosas reales o del mundo en cuanto todo, pero no precisamente de la realidad en cuanto tal en extensión y expansión transcendental. Se trata, pues, de una experiencia problemática, como reconoce el propio Zubiri, pero en virtud del carácter enigmático de la realidad (HD, 145). Lo enigmático estriba en la ambivalencia fundamental de toda realidad de ser *«esta* realidad y de ser presencia de *la* realidad» (HD, 145) y, por tanto, de la imbricación estructural entre talidad y transcendentalidad. Se ha hecho ya referencia a que lo transcendental es para Zubiri lo diáfano, lo que deja ver, pero por lo mismo lo que puede ser encubierto o disimulado por lo visto. De ahí la necesidad de reparar expresamente en ello, pues tiende a tras-pasar la mirada sin que ésta lo haya advertido. La metafísica es la mirada de y en lo diáfano, el conocimiento del orden transcendental, como queda dicho y, por tanto, la encargada de analizar esta ambivalencia de lo real. El poder de la cosa, aun mediado por ser «tal cosa» (talidad), se lo debe a ser real, a su realidad, que transciende su determinación determinativa. «El poder de lo real se funda en la índole de la realidad en cuanto realidad» (HD, 147). Y, en cuanto tal, se extiende y expansiona transcendentalmente por todo lo real. En esta medida es un poder absoluto. Claro está que la problemati-

cidad de esta experiencia no desaparece con ello. Cabría pensar que tal poder no es distinto a la totalidad de las cosas reales y, por tanto, del orden mismo del mundo. La mundanidad sería así el ámbito único y propio de la metafísica. Y muy posiblemente fuera ésta la posición orteguiana. No así para Zubiri. El mundo mismo, en tanto que orden de respectividad de las cosas mundanas, supone ya el poder de la realidad, que las hace respectivas en su apertura a la realidad *simpli-citer*. Si el hombre es, como se ha visto, un absoluto relativo, del mundo cabría decir otro tanto: en cuanto orden de respectividad estriba en este poder como su fundamento. En suma, si el poder es de «la» realidad, en sentido colectivo, ha de serlo unitariamente del fundamento uno de la realidad o de una realidad en tanto que fundamento (HD, 148). Claro está que entonces esta transcendencia con respecto al mundo no puede significar, como en la onto-teología, una existencia absoluta de modo entitativo. Conforme al carácter inma-nente y transversal de la formalidad de lo real, este poder «no es transcendente a las cosas, sino transcendente en las cosas» (HD, 308). Y ensayando la paradoja como el lenguaje propio del fundamento, podría decirse que tal poder es, a la vez, inmanente y transcendente: inmanente porque está formalmente en las cosas, constituyéndolas en cuanto reales, y transcendente porque «las hace ser». Y es esta experiencia decisiva la que constituye el trasfondo último del hombre. En este sentido, el absoluto-relativo que es el hombre, abierto al todo de la realidad, es constitutivamente un ser *capax Dei*, en capacidad de Dios. Sin entrar en el análisis de este planteamiento —que no prueba demostrativa o especulativa—, es evidente que, pese a todo, se trata de una experiencia en cierto modo «encubierta», como reconoce el mismo Zubiri ante el hecho del ateísmo (HD,343) y, por tanto, intrínsecamente problemática. En otros términos, no creo que la metafísica esté en condiciones de elevar esta experiencia a un orden racional de evidencia. Entre otras razones, porque el *logos racional* sólo se puede ejercer en lo abierto del mundo. Pero, por lo demás, lo enigmático de la realidad no es sólo su ambivalencia constitutiva sino el haber mismo realidad. Creo que de este modo reaparece una pregunta metafísica: «¿por qué hay algo y no más bien la nada?», que en cierto modo habían orillado tanto Ortega como Zubiri. Lo enigmático mismo es el hecho del haber. Quizá, en última instancia, pudiera definirse la metafísica como aquella consideración sobre el todo de lo real, sobre el mundo, en qué se abre la dimensión del misterio, es decir, en que la inteligencia reconoce el ex-ceso de poder de la realidad en que está fundada. Tal vez este planteamiento ofrezca un terreno intermedio a Ortega y Zubiri. Mundanidad o transmundanidad son así el rótulo permanente de un debate y, en última instancia, de una de-cisión —apuesta tal vez—, que está posibilitada por el enigma de la realidad.

EL POSITIVISMO LÓGICO

Josep L. Blasco

La metafísica ha sufrido en la modernidad diversos, aunque no definitivos, embates por motivos más homogéneos de lo que a primera vista pudiera parecer. En la primera mitad del siglo XX la crítica más dura que tuvo que soportar la metafísica provenía de un movimiento filosófico-científico que aconteció en la Viena de los años 20 y que ha pasado a la historia como «positivismo lógico» o «neopositi-vismo», que es el nombre genérico que han recibido las posiciones sostenidas por el Círculo de Viena.

En 1922 Moritz Schlick fue nombrado catedrático de Filosofía de las Ciencias Inductivas en la Universidad de Viena. Dicha cátedra tenía la característica, desde su creación en 1895 para Ernst Mach, de ser una cátedra para físicos interesados en filosofía. Y ése fue el caso de M. Schlick. Pero la singularidad de Schlick consistió en reunir en la cátedra a diversos estudiosos de filosofía, física y matemáticas (como Carnap, Neurath, Waismann, Gödel) e iniciar unas reuniones de debate (las sesiones del Círculo de Viena) con el propósito de un planteamiento *a radice* del sentido de la filosofía y de la ciencia y, consecuentemente, del problema kantiano acerca de la cien-tificidad de la matemática y la física y la posible o imposible cientifi-cidad de la metafísica.

Conviene precisar de entrada que el empirismo lógico entiende por metafísica la especulación filosófica autocomprendida como ciencia. Siendo ésta una caracterización generalmente admitida, no resulta fácil, sin embargo, aclarar su sentido: pienso que estaría de acuerdo todo el Círculo de Viena en entender la metafísica como un saber sustantivo más allá de la experiencia. Carnap es bastante explícito al respecto: «llamaré metafísica a todos aquellos enunciados que pretenden describir conocimientos acerca de algo que se encuentra sobre o más allá de toda experiencia, por ejemplo, acerca de la verdadera esencia de las cosas, acerca de las cosas en sí mismas,

del Absoluto y de cosas parecidas» (1963, 10-11). Esta concepción de la metafísica contrasta, como tendremos ocasión de analizar, con una apuesta fuerte por el empirismo: no hay más conocimiento objetivo que el que puede adquirirse, o al menos confirmarse, a través de experiencias sensoriales.

Pero también implica una concepción de la metafísica basada en el modelo de las ciencias naturales: la metafísica es una presunta «física» de lo no sensible. Para el positivismo lógico, la metafísica sería, usando terminología kantiana, una presunta ciencia de noúmenos y de totalidades inaccesibles a la experiencia. Y en este cajón se encuentran también las grandes alternativas epistemológicas (realismo e idealismo, por ejemplo) que Carnap prefiere caracterizar como metafísicas. Ontología y epistemología constituyen los dos grandes grupos de proposiciones metafísicas. Y aunque en la concepción del Círculo de Viena no entra el discurso metafísico (onto lógico o epistemológico) entendido como discurso trascendental en sentido kantiano, no puede deducirse de ello, por razones que veremos más adelante, que aceptaran tal discurso.

Es sabido que el positivismo lógico intenta demostrar que el discurso metafísico (ontológico o epistemológico) carece de sentido. La denuncia de la imposibilidad de la metafísica es una cuestión recurrente en la historia del pensamiento filosófico y especialmente desde la constitución de la ciencia moderna. Kant mismo pensaba que había probado de una vez por todas la imposibilidad de la vieja metafísica. Pero la novedad del empirismo lógico radica en que mientras los planteamientos anteriores fundamentan la imposibilidad en los límites del conocimiento humano, el Círculo de Viena, que caracterizaría ya de metafísico un discurso sobre los límites del conocimiento, basa esa imposibilidad en la falta de significado del pretendido discurso metafísico. Como subraya Ayer, «la originalidad de los positivistas lógicos radica en que hacen depender la imposibilidad de la metafísica no en la naturaleza de lo que se puede conocer, sino en la naturaleza de lo que se puede decir» (1965, 16).

La cuestión se centra, pues, en los límites del discurso, pero a diferencia del problema de los límites del conocimiento que permiten hablar de la finitud del conocimiento humano sobre el trasfondo de un conocimiento no condicionado, el problema de los límites del discurso no apunta a ningún discurso incondicionado, sin límites, pues tal discurso es impensable. La distinción kantiana entre «pensar» y «conocer» *(K.r.V.,* B 146) se trueca aquí entre el discurso con sentido y el lenguaje (que no discurso) sin sentido.

El problema de la metafísica para el positivismo lógico es el problema del discurso con sentido. Pero por sentido los empiristas lógicos entienden exclusivamente sentido enunciativo; otros sentidos (emotivo, estético, etc.) son posibles, pero carecen de valor cogniti-

vo y no pueden en consecuencia justificar ningún discurso que tenga propósitos epistemológicos. Ello implica que la metafísica puede ser cualquier cosa (mal arte, mala música, buena o mala poesía) excepto un ámbito de conocimiento. Sin embargo —y pese a que esta tesis radical es la que ha quedado como distintiva del Círculo de Viena—, como veremos en lo que sigue, las cosas no están tan claras. Ciertamente el positivismo lógico rechaza la metafísica, pero no es menos cierto que no están del todo delimitados ni lo que se rechaza ni las razones del rechazo. Pero antes de entrar en estas ambigüedades precisemos las tesis de los positivistas lógicos sobre la metafísica.

1. Los *dos mundos epistemológicos*

Hay dos tipos irreductibles de enunciados: los que versan sobre la estructura formal del lenguaje y los que versan sobre los hechos. Los primeros son los enunciados de la lógica; los segundos, los de las ciencias empíricas. La verdad de los enunciados de la lógica no depende de ningún hecho: estos enunciados, si son verdaderos, lo son en virtud de su forma lógica y reciben, desde el *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, el nombre de tautologías.

Es, pues, evidente desde esta concepción que la metafísica no puede consistir en tautologías, ya que en éstas su verdad se «muestra» (Wittgenstein) en su propia estructura formal y no en su contenido epistémico, el cual resulta tan irrelevante que se prescinde de él. Las tautologías, que son verdades analíticas, lo son sea cual fuere su interpretación. La función epistemológica de las verdades analíticas es doble: por un lado, mostrar la naturaleza de la lógica formal misma y, por otro —y dentro del programa formulado por Frege y Russell y asumido por el Círculo de Viena—, proponer la reducción de la matemática a lógica desvelando, en consecuencia, que las proposiciones matemáticas son analíticas.

Este mundo epistemológico es un mundo de verdades precisas dentro de ciertos «límites internos de los formalismos», que da cuenta de las estructuras formales lógicas y matemáticas, de los razonamientos concretos, de las argumentaciones y demostraciones matemáticas, etc. Cabría decir que su función epistemológica suprema consistiría en establecer los límites del pensamiento. No es posible violar el mundo de las verdades analíticas, ya que eso supondría ir más allá de la lógica: «no podemos pensar nada ilógico, porque de lo contrario tendríamos que pensar ilógicamente» *(Tractatus,* 3.03) y acto seguido añade: «Se dijo en otro tiempo que Dios podría crearlo todo a excepción de cuanto fuera contrario a las leyes lógicas. De un mundo "ilógico" no podríamos, en efecto, *decir qué* aspecto tendría» *(Tractatus,* 3.031). Así, pues, el mundo lógico es un mundo

universal válido, verdadero por su propia estructura y, como recuerda Wittgenstein, ni Dios, según las tradicionales doctrinas intelectualistas, podría vulnerar lo lógico. Podrían interpretarse estas tesis como una nueva visión de la metafísica, más vinculada a la estructura lógica universal del pensar, en sintonía con algunos aspectos de la visión racionalista de la metafísica. Sin embargo no fue ésta la posición de los positivistas lógicos, posición que casaría mal con su empirismo radical.

Los enunciados analíticos, como ya advirtiera Kant, no tienen valor cognitivo, no incrementan «nuestros conocimientos», son exclusivamente «explicativos», no «extensivos», en consecuencia con ellos no pueden constituirse ciencias que tengan alguna pretensión cognitiva sobre la realidad o cualquier otra designación con que la metafísica se refiera a su objeto. Las llamadas ciencias formales (lógica y matemática) pueden ser constituidas por enunciados analíticos justamente porque su objetivo no consiste en incrementar el conocimiento sobre la realidad, sino en constituir unos saberes formales axiomáticos cuyos únicos principios fundamentales son los primeros principios clásicos y los principios metalógicos que de ellos se derivan (consistencia, completud y decidibilidad).

El otro mundo epistemológico, el de los enunciados que versan sobre los hechos, es el mundo genuinamente cognitivo, el que pretende aumentar nuestro conocimiento sobre la realidad, sea cual sea el sentido que le demos a este término, realidad social, realidad física o, si fuera posible, realidad metafísica. En este sentido la metafísica es concebida por el empirismo lógico como un presunto saber sobre realidades y en consecuencia bien puede decirse que operan con un concepto pre-kantiano de metafísica, aunque incluyan explícitamente en el mismo saco junto con la metafísica prekantiana a Schelling, Hegel, Bergson... (cf. Carnap, 1963).

La metafísica, para los empiristas lógicos, pretende ser un saber de hechos y, por tanto, una ciencia, pero de hechos que por su naturaleza están más allá del ámbito de la experiencia. El problema central de los enunciados que pretenden informar sobre hechos o realidades consiste en establecer un criterio de demarcación entre aquellos enunciados que tengan significado y los que no lo tengan. Dirimida esta cuestión, quedará delimitado qué conjunto de enunciados pueden constituir saberes y *a fortiori* qué enunciados carecen de contenido cognitivo.

2. *El criterio de significado*

La tesis de los empiristas lógicos es, en apariencia, sencilla: cuando se trata de enunciados que versan sobre hechos, el carácter significa-

tivo, y por ende cognitivo, de estos enunciados depende de que se disponga de procedimientos para decidir acerca de su verdad o falsedad. En principio, se parte de la teoría clásica de la verdad (teoría de la correspondencia), que sostiene que la verdad o falsedad de un enunciado depende de su correspondencia o no con el hecho que dicho enunciado afirme.

Conviene advertir, aunque sea brevemente, que este planteamiento pone de manifiesto un cierto cambio en las clásicas posiciones epistemológicas de la modernidad. Si en la epistemología clásica de los siglos xvii y xviii el núcleo significativo (o, si se prefiere en terminología quineana, la unidad de significado) es la idea (en sentido inglés) o el concepto (en la terminología continental) y, en consecuencia, el problema era el origen de los conceptos o ideas, en el empirismo lógico el núcleo significativo es el enunciado. El problema del significado se plantea cuando hay juicio, cuando se afirma o niega la vinculación entre un predicado y uno o varios sujetos. Este cambio Quine lo atribuye, no sin razón, a Frege al considerar el enunciado como un nombre y, por ende, como una unidad significativa. Sin embargo, más de un siglo antes Kant ya señalaba en la *Crítica de la razón pura* que los conceptos son predicados de juicios posibles y que el entendimiento fue concebido como facultad de juzgar (A 68-69) y, en consecuencia, el famoso *dictum* de Kant «sólo nuestra intuición sensible y empírica puede darles sentido y significación» *(Sinn und Bedentung)* a los conceptos debe ser entendido como referido a los juicios o, en lenguaje de los positivistas lógicos, a los enunciados o proposiciones.

El problema de la unidad básica de significado es relevante por dos razones: en primer lugar, porque adoptar como unidad el enunciado permite introducir como técnica de análisis la lógica construida por Frege y Russell-Whitehead, en la cual el tratamiento lógico, como es sabido, comienza en la proposición atómica que es la mínima unidad sintáctica significativa (sea *p o Pa).* A este respecto conviene hacer de nuevo una alusión a Kant: precisamente porque Kant tomó como unidad el juicio, pudo también servirse de la lógica formal como hilo conductor para el acceso a la lógica trascendental, es decir, a la fundamentación del conocimiento objetivo.

La segunda razón hace referencia a las limitaciones que este punto de partida ha supuesto para los empiristas lógicos: aislar semánticamente los enunciados, es decir, considerarlos como unidades autónomas de significación, ha constituido una fuente de problemas insolubles en la búsqueda de una fundamentación del criterio de demarcación entre enunciados significativos y no significativos. Son los problemas derivados de un empirismo radical y pueden resumirse en esta cuestión: ¿puede un enunciado someterse aisladamente al veredicto de la experiencia? Los problemas que plantea esta cues-

tión son distintos de los que plantea el principio humeano de copia, el origen de las ideas ha permitido varias soluciones en la historia del pensamiento (el platonismo, el innatismo, la teoría de la abstracción, el empirismo...), pero cuando se trata no de conceptos o ideas sino de proposiciones o enunciados, éstos utilizan varios conceptos que han de ser relacionados entre sí según leyes sintácticas, lógicas. Como resulta obvio, el origen de estas estructuras, las proposiciones, genera problemas distintos de los que generaba el origen de las ideas. La metáfora de la nave de Neurath, a la que más tarde me referiré, incide sobre esta cuestión.

Por esta razón el positivismo lógico insistió tanto en determinar cuáles eran las unidades primitivas o indivisibles: son las proposiciones elementales («enunciados atómicos» suele llamarlos la lógica formal, siguiendo la tradición terminológica russelliana). Éstas son las mínimas unidades significativas con la mínima estructura sintáctica *(Pa)* a partir de las cuales pueden generarse proposiciones más complejas mediante las reglas sintácticas de construcción. Carnap expone con precisión estas tesis: «en primer lugar, debe fijarse la sintaxis de la palabra, es decir, la manera como se presenta en la forma pro-posicional más simple en la que puede aparecer; llamaremos a esta forma proposicional su *proposición elemental*» (Carnap, 1965, 68). El problema más importante que este método plantea —aunque no es frecuente reparar en él— es que no se pueden detectar con ningún lenguaje (excepto, por convención, en los lenguajes lógicos) enunciados mínimos de este tipo. Simple y llanamente, no hay en lenguajes naturales ni en lenguajes científicos proposiciones elementales.

Desde esta perspectiva el llamado «criterio empirista del significado» establece que las proposiciones, excluidas las analíticas, son significativas[1], si es posible, al menos en principio, determinar empíricamente su valor de verdad: son significativas, pues, las proposiciones que o bien sean analíticas o bien tengan un contenido empírico de tal naturaleza que la experiencia pueda verificarlas o falsarias en su caso.

Es evidente que las proposiciones metafísicas no son analíticas, ya que tienen pretensiones «extensivas» (en sentido kantiano) del conocimiento y no meramente «explicativas». Según la concepción de Carnap a la que me he referido al principio, la metafísica pretende enunciar conocimientos más allá de toda experiencia. La conclusión es obvia: las proposiciones metafísicas carecen de sentido, ya

1. Advierto al lector que utilizo indistintamente «enunciado» y «proposición». Ambas expresiones no son sinónimas; sin embargo, sus diferencias no pertenecen al problema que nos ocupa sino a cuestiones semánticas, de filosofía del lenguaje. El positivismo lógico manejaba una terminología todavía naciente y de significados imprecisos que ha ¡do fijándose, aunque no con rigurosa exactitud todavía, a lo largo del siglo.

que no hay procedimiento empírico posible para determinar su valor de verdad.

El lenguaje metafísico carece de sentido y, en consecuencia, no puede haber un discurso metafísico. El positivismo lógico creyó llevar el empirismo a sus últimas consecuencias no abocándolo a un «escepticismo académico», sino a la negación semántica de todo discurso que pretenda trascender la experiencia y, a la vez, tener contenido cognitivo sobre algún tipo de realidad. Cabría decir que el compromiso empirista de los positivistas lógicos fue mucho más radical que el del empirismo clásico. Y esta radicalidad se basa en el refuerzo que a las tesis empiristas clásicas puede aportar la nueva lógica: para los neopositivistas el análisis lógico de los enunciados pone de manifiesto su carencia de significado no sólo por los problemas semánticos de inverificabilidad, sino también por razones sintácticas; el análisis lógico pone de manifiesto que los enunciados metafísicos violan las reglas de la sintaxis lógica y, en consecuencia, son oraciones mal construidas y por ello ininteligibles. Veámoslo aunque sea con la brevedad que esta exposición requiere.

3. *La filosofía como análisis sintáctico*

Si los únicos enunciados con sentido son los que constituyen la lógica y la matemática por un lado, y las ciencias empíricas por otro, ¿se infiere de aquí no sólo que no hay lugar para la metafísica sino tampoco para la filosofía, sea lo que sea ésta, en el campo del saber?

El positivismo lógico asumió, aunque interpretó a su manera, dos tesis del *Tractatus:* que la filosofía no es un cuerpo de conocimiento, sino una *actividad,* y que la tarea de la filosofía consiste en esclarecer proposiciones (las proposiciones de la ciencia) mediante su análisis lógico-sintáctico. Ambas tesis fueron interpretadas por el Círculo de Viena en un sentido antimetafísico que no puede ser en modo alguno atribuido a Wittgenstein. La noción de filosofía como actividad en el *Tractatus* no se limita a negar que la filosofía sea una ciencia natural, lo cual es obvio y no creo que nadie lo haya afirmado desde Galileo, sino que especifica que se trata de una actividad de desvelar y delimitar lo pensable de lo impensable, significar lo indecible en tanto que representa lo decible, distinguir lo mostrable de lo decible... (cf. *Tractatus,* 4.111ss.). Para los empiristas lógicos, con la excepción de Moritz Schlick, la actividad filosófica quedaba reducida al análisis lógico de las proposiciones científicas para hacer patente su estructura formal. Schlick, en este como en otros problemas, mostró una mayor sensibilidad filosófica y teorizó sobre la filosofía como «búsqueda de significados» frente a la ciencia como «búsqueda de verdades».

La tónica normal de los neopositivistas fue entender esa actividad como análisis sintáctico y ésta fue la «actividad» filosófica a la que se dedicó Carnap; aunque algunos, más radicales todavía, como fue el caso de Neurath, entendieron esta actividad como la simple elaboración, por traducción, de un vocabulario universal de todo el conocimiento científico, y a esa actividad le vendría mejor el nombre de «terminología» que el de filosofía. Pero, dejando de lado a Neurath, y centrándonos en la actividad sintáctica tal como la entendía Carnap, ésta tiene dos objetivos: por un lado, esclarecer las proposiciones científicas y contribuir con ello a desvelar la estructura formal de las teorías científicas, tarea a la que sin duda los positivistas lógicos han dedicado meritorias investigaciones en el campo de la filosofía de la ciencia. Y, por otro lado, y es el que aquí nos interesa, el análisis sintáctico tiene también un objetivo terapéutico: desvelar el sinsentido de los enunciados (pseudo-enunciados sería el nombre correcto) metafísicos pretendiendo aplicar el *dictum* wittgensteiniano «la mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística» *(Tractatus,* 4.003).

Generalizando este método, Carnap tomó como modelo de discurso metafísico carente de sentido un conocido texto de Heideg-ger, de su *Was ist Metaphysik?,* pero advirtiendo que podría haber «seleccionado pasajes de cualquier otro de los numerosos metafísicos actuales o pretéritos» (cf. Carnap, 1965). Del mencionado texto pueden destacarse construcciones lingüísticas del tipo siguiente: «¿Existe la nada sólo porque existe el No, es decir, la Negación? ¿O sucede a la inversa? ¿Existe la Negación y el No sólo porque existe la Nada? [...] ¿Cuál es la situación en torno a la Nada? [...] La Nada misma nadea». Para analizar estas construcciones lingüísticas Carnap propone tres categorías sintácticas: I) proposiciones del lenguaje ordinario plenas de sentido; II) construcciones carentes de sentido a partir de las proposiciones con sentido, y III) lenguaje lógicamente correcto. Así puede decirse con sentido: «¿Que hay fuera? —Fuera hay lluvia» (I), de ahí surge una construcción gramaticalmente incorrecta: «¿Qué hay fuera? —Hay la Nada» (II), cuya formulación lógicamente correcta sería: «No hay algo que esté fuera (¬Vx Fx)» (III). Aquí una expresión de II) como «la nada nadea» no tiene traducción posible en III), ya que no hay construcción lógica posible que pueda representar su estructura. Este procedimiento analítico le permitió a Carnap distinguir entre oraciones de objeto, oraciones de pseudo-objeto (modo material de hablar) y oraciones sintácticas (modo formal de hablar), una distinción de alcance mucho más general que le permite precisar las condiciones del lenguaje significativo. Las oraciones de objeto constituyen el modo empírico de discurso que es esencialmente el discurso de las ciencias que versan sobre

hechos (excluidas por tanto las ciencias formales); este modo de discurso no plantea problemas de fundamentación epistemológica, ya que respeta el criterio empirista del significado. Las oraciones sintácticas (modo formal de hablar) son aquellas que desvelan la estructura sintáctica del discurso, serían las anteriores del tipo III) y, como resulta ya obvio, son las que componen lo que podemos llamar con sentido filosofía.

Las oraciones relevantes para dilucidar el problema de la metafísica son las oraciones de pseudo-objeto, las que constituyen el modo material de hablar, es decir, aquellas oraciones que pretenden hablar de realidades tomando los predicados no como categorías sintácticas sino como categorías ontológicas. Éstas son las oraciones de las que se nutre la metafísica y que carecen de sentido, ya que ni son empíricas ni son sintácticas. No hay, pues, más que dar formas lingüísticas con sentido: las oraciones de objeto auténtico que se formulan con sujetos que se refieren a entidades del mundo físico y con predicados que expresan propiedades observables o, si no son directamente observables, definibles en términos de predicados observables, y el modo formal de hablar formado por enunciados sobre categorías sintácticas.

Como advierte M. Schlick, «la metafísica se hunde no porque la realización de sus tareas sea una empresa superior a la razón humana (por ejemplo, como pensaba Kant), sino porque no hay tales tareas» (Schlick, 1965a, 63). Es en este sentido en el que la crítica del neopositivismo es más radical: la declaración de sinsentido no obedece a un intento de trascender límites sino a la anulación de la tarea misma. Neurath puntualiza que cuando el *Tractatus* propone guardar silencio sobre aquello de lo que no se puede hablar hay que entender que no se trata de que «hay algo» de lo que no se puede hablar; se guardará silencio, dice, pero no «acerca de algo» (Neurath, 1965b, 289). A este respecto conviene no olvidar, aunque no sea éste el momento de su desarrollo, que la intención de la famosa proposición séptima del *Tractatus* era bien distinta a la puntuali-zación de Neurath: justo aquello de lo que no se puede hablar, que incluye el propio *Tractatus,* es lo filosóficamente relevante para «ver correctamente el mundo» *(Tractatus,* 6.54).

Pero esta sensibilidad wittgensteiniana no fue compartida por los neopositivistas. La tradición moderna antimetafísica nos lega dos actitudes bien diferenciadas sobre la metafísica o, lo que es lo mismo, sobre la relación entre el conocimiento científico y un posible o presunto conocimiento «más allá» de lo científico:

1. La actitud de Hume, que se resume en el célebre texto del final de la *Investigación sobre el entendimiento humano* y que reza así: «si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos princi-

pios, ¡qué estragos no haríamos! Cojamos cualquier volumen de teología o metafísica escolástica, por ejemplo, y preguntemos: "¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?". No. "¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia?". No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión» (Hume, 1980, 192).

Esta actitud radical que sólo admite dos estratos cognitivos, el razonamiento matemático y el razonamiento empírico, implica que lo demás debe arrojarse al fuego purificador que acabe con los presuntos razonamiento sofísticos e ilusorios.

A esta tradición ígnea se adscribe la filosofía del empirismo lógico. No es tanto que lo que no sea lógica (sintaxis) o ciencia empírica carezca de sentido, sino que ese carecer de sentido es perjudicial (lo cual supone un juicio normativo difícilmente justificable) para el progreso del conocimiento. Neurath llega a proponer no emplear la palabra filosofía, ya que puede dar lugar a malentendidos (Neurath, 1965b, 288). Pero la contradicción está latente entre los propios miembros del Círculo de Viena. Esta radicalidad ígnea que propone quemar todo razonamiento que no sea lógico o empírico acaba en el sinsentido, en la medida en que niega un discurso sobre el sentido: si razonar sobre los límites del sentido es, a su vez, un sinsentido, ningún discurso puede ser significativo.

Algunos miembros del Círculo fueron más laxos: el principio de verificación debe admitir proposiciones más generales sobre la realidad empírica, como dice el propio Carnap, superando su inicial radicalidad ígnea «no incluyo en la metafísica aquellas teorías —en ocasiones denominadas metafísicas— cuyo objeto es el arreglo de los enunciados más generales de los distintos campos del conocimiento científico en un sistema bien ordenado» (Carnap, 1963, 11).

Pero si se admite un discurso (con sentido) sobre los aspectos más generales acerca de los distintos campos del conocimiento, el empirismo lógico tendría que abandonar la actitud humeana y abrirse a otra función de la filosofía que nos ha legado la tradición moderna.

2. La actitud kantiana propone que, además del conocimiento de objetos físicos y de entidades matemáticas (en términos huméanos: razonamientos sobre cantidades y razonamientos empíricos sobre entidades físicas), hay un discurso sobre los fundamentos de esos conocimientos o, si se prefiere para ser más fiel a Kant, sobre las condiciones de posibilidad de dichos campos cognitivos.

Esta actitud la recupera, aunque en un sentido muy peculiar, Wittgenstein en el *Tractatus* con la concepción de la filosofía como escalera frente al fuego de Hume. El texto, aunque sobradamente conocido, conviene ser tenido en cuenta: «mis proposiciones son esclarecedoras de este modo: quien me entiende las reconoce al fi-

nal como absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas (tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella). Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo» *(Tractatus,* 6.54).

Aparentemente la posición wittgensteiniana mantiene una seria diferencia con la kantiana: la escalera debe ser arrojada, cuando en Kant el conocimiento trascendental, aun no siendo un conocimiento objetivo, es el conocimiento necesario de las condiciones de la objetividad. Pero esta diferencia, con ser importante (y no es éste el momento de entrar en esta cuestión), no debe ser exagerada. Kant también pensó, como Wittgenstein, que una vez establecidas esas condiciones, una vez establecida la estructuran *priori* de la razón, la investigación queda completa y acabada, lo que es una manera de decir que la escalera, el conocimiento trascendental, ha cumplido ya su fin. Compárense los siguientes textos que ponen de relieve la proximidad de las pretensiones de Kant y Wittgenstein sobre sus propias obras:

> En este trabajo he puesto la mayor atención en la exhaustividad y me atrevería a decir que no hay un solo problema metafísico que no haya quedado resuelto o del que no se haya ofrecido al menos la clave para resolverlo (Kant, *K.r.V.,* A XIII).
>
> La verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas» (Wittgenstein, *Tractatus,* Prólogo).

En este sentido resultan próximas la trascendentalidad kantiana y la escalera wittgensteiniana. Entre ambas posiciones, la metafísica como algo que debe arrojarse al fuego (proposiciones sin significado) y la metafísica como esclarecedora, el positivismo lógico, aunque ha pasado a la historia como un movimiento reciente partidario del fuego purificador, a mi juicio se mantuvo ambiguo. Aunque he venido insistiendo en el aspecto destructivo de la actitud neopositivista, no se puede pasar por alto el aspecto positivo, si no de la metafísica *sensu stricto,* sí de la actividad filosófica como tal. Carnap y Neurath fueron los que más drásticamente alimentaron el espíritu antimetafísico del Círculo. Pero otros, y ellos mismos, no veían las cosas tan claras. Especialmente Schlick, que, como es sabido, mantenía junto con Waismann discusiones filosóficas con Wittgenstein en las que éste mostraba profusamente su desprecio a la actitud militante antimetafísica del Círculo. Cuando Wittgenstein conoció el llamado manifiesto del Círculo de Viena («La visión científica del mundo: El Círculo de Viena»), texto elaborado por Carnap, Hahn y Neurath, escribió a Waismann (que también había colaborado en su

elaboración): «precisamente porque Schlick no es un hombre vulgar debería procurar no permitir que sus "buenas intenciones" le lleven, a él y al Círculo de Viena, al ridículo por medio de la jactancia. Cuando digo *jactancia* me refiero a cualquier tipo de postura autocomplaciente. "¡Renuncia a la metafísica!" ¡Como si eso fuera algo nuevo! Lo que la escuela de Viena ha logrado debería mostrarse, no decirse» (citado en Monk, 1994, 268).

Es justamente en el Wittgenstein del *Tractatus*, la diferencia entre «decir» y «mostrar» la que establece la línea divisoria entre e! discurso objetivo (el conocimiento de objetos, en términos kantianos) y un tipo peculiar de discurso, la escalera, absurdo o insensato *(unsinnig)* que establece las condiciones del decir, o sea, lo que se muestra en el discurso objetivo, el cual, aunque no es exactamente el discurso trascendental kantiano, tiene reminiscencias y se sitúa en el mismo espacio teorético.

Los neopositivistas no vieron esta distinción. Para ellos lo no significativo, la metafísica, no tiene ninguna función en el orden epistémico, pero, sin embargo, construyeron un discurso sobre la invalidez epistémica de lo no significativo y ese discurso tenía a su vez que sustentarse sobre una definición teórica del significado.

4. *Actitud ambigua ante la metafísica*

Pienso que los empiristas lógicos siempre tuvieron presente el horizonte de esta incongruencia: el constante debate y revisión del principio de verificación y de su estatuto epistémico es una buena prueba de ello (cf. Hempel, 1965, 115ss.). Pero además algunos positivistas tan significativos como su presidente M. Schlick no sólo compaginaban su adhesión a la tesis antimetafísica con la concepción de la filosofía como «búsqueda de significado» —lo que implica una tarea clarificatoria y, a la vez, fundamentante (al menos si se admite que las verdades sólo pueden establecerse sobre la base de los significados y los hechos)—, sino que se permitía propuestas trascendentales del siguiente tono: «la imposibilidad *en principio* es imposibilidad lógica que no difiere de la imposibilidad empírica en grado, sino en su propia esencialidad. Lo que es empíricamente imposible sigue siendo concebible, pero lo que es lógicamente imposible es contradictorio y, por ende, no puede ser pensado» (Schlick, 1965b, 25). Esta propuesta, sin duda tomada del *Tractatus* (2.03 y 3.031, entre otros), se aleja considerablemente del discurso propugnado por la doctrina antimetafísica de Carnap y Neurath. De Schlick se podrían traer a colación muchos textos de este calibre, pero también Carnap, padre de la actitud antimetafísica, llegó a aceptar algún sentido de la metafísica como el de alcanzar generalizaciones de

las diversas ciencias para lograr un sistema bien ordenado de los distintos campos del saber, aunque Carnap prefiere llamar a estas generalidades «proposiciones científicas audaces» (cf. Carnap, 1963). La generalidad inherente al discurso metafísico no pudo ser rehuida en el planteamiento neopositivista.

Carnap no fue el único que tuvo que compaginar su espíritu antimetafísico con el «ansia de generalidad». El propio Neurath acusa una inevitable incongruencia de cariz semejante. En su artículo «Proposiciones protocolares» ataca la tesis carnapiana que postula unas proposiciones básicas en lenguaje fenomenalista que refieren directamente a experiencias vividas y, por tanto, no requieren confirmación, sino que son precisamente ellas la base de toda confirmación. Pues bien, en el mencionado artículo hay un célebre texto que. merece un comentario, aunque sea breve; se trata de la conocida imagen, que, sin ánimo de exagerar, puede decirse que ha inmortalizado a su autor, y que siempre es referida como «la nave de Neurath». El texto dice así: «No hay forma de tornar oraciones protocolares concluyentemente establecidas como punto de partida de las ciencias. No hay una *tabula rasa*. Somos como navegantes que tienen que transformar su nave en pleno mar, sin jamás poder desmantelarla en un dique de carena y reconstruirla con los mejores materiales. Sólo los elementos metafísicos pueden eliminarse sin dejar huella. De un modo u otro siempre quedan "conglomerados lingüísticos" imprecisos como componentes de la nave. Si bien podemos disminuir la imprecisión en un sitio, ésta puede surgir acrecentada en otro» (Neurath, 1965a, 206-207).

Este texto requiere, respecto al problema que nos ocupa, una doble consideración: por un lado, el ser la metáfora emblemática de la epistemología (y semántica) holista y, por otro, y relacionada con el anterior, la persistente e inevitable presencia de «imprecisiones» pese a que se puedan eliminar los elementos metafísicos. Por lo que respecta al primer aspecto, la idea expuesta por Neurath de que la nave (nuestro conocimiento de la realidad como un todo, y nosotros mismos que viajamos en ella) no puede repararse en dique seco, atenta contra el principio de verificación, base de todo el ataque neopositivista a la metafísica, que vincula el significado de las proposiciones a las experiencias que las verifican. Las proposiciones forman un todo y se han de recomponer entre sí sin que algunos elementos privilegiados (los «mejores materiales» de la metáfora) puedan sustentarla. Desde esta perspectiva «hace aguas» la tajante distinción entre enunciados verificables y enunciados sin sentido, puesto que no hay unos enunciados privilegiados que fundamenten la verificación: ciencia y metafísica (o filosofía) no pueden separarse tan tajantemente en dos mundos opuestos como pretendían los empiristas lógicos.

Al llegar a este punto es referencia obligada la alusión a Quine que remite incesantemente a la metáfora de Neurath pero advirtiendo que en la nave viajan juntos el científico y el filósofo. La conclusión de Quine al considerar este aspecto es que la unidad de significado no es la proposición sino el todo del conocimiento, que es la nave, y en él ciencia y filosofía son inseparables (aunque este tema recorre toda la obra filosófica de Quine, está especialmente analizado en «Dos dogmas del empirismo», en Quine, 1962).

No sé si Neurath llegó a ser consciente de que al afirmar que para ninguna proposición existe un *noli me tangere* estaba minando las bases de su propia crítica a la metafísica. Sigue diciendo en el texto citado —y entro con ello en el segundo aspecto—- que los elementos metafísicos pueden eliminarse de la nave sin dejar huella, pero ahora el problema radica en que si ninguna proposición goza del privilegio del *noli me tangere* no hay criterio absoluto para distinguir entre proposiciones científicas y proposiciones metafísicas (o filosóficas). Así, aun afirmando la inutilidad de los elementos metafísicos, tiene que reconocer que la «imprecisión» como componente de la nave es inevitable. Y ten qué consiste esta imprecisión? Ni más ni menos en que el significado de los enunciados no está determinado (es la conocida tesis de Quine, ya preformulada por Neurath, de la indeterminación semántica), y esa indeterminación lleva pareja la imposibilidad de establecer una frontera entre el mundo del conocimiento objetivo y el fantasmagórico mundo del presunto conocimiento metafísico.

Con estas reflexiones creo que he probado mi aserto inicial, expresado unos párrafos atrás, de que los empiristas lógicos siempre se movieron en este horizonte de incongruencia entre la necesidad de un criterio epistemológico radical, la imposibilidad de establecerlo y ello pese al constantemente proclamado y, por lo demás con razón, rigor metodológico de sus planteamientos aportado por el uso filosófico de la recién nacida nueva lógica.

5. *El significado emotivo*

Las observaciones anteriores expresan problemas subyacentes al planteamiento neopositivista respecto de la metafísica. Pero no fueron esas incongruencias las que determinaron su posición. H. Feigl, miembro del Círculo de Viena, años después (en 1969), resumió con precisión el espíritu que animaba los debates sobre la metafísica y el origen de las tesis radicales relatadas al principio de esta exposición. Dice Feigl: «la actitud antimetafísica esencial del Círculo de Viena se entiende quizás mejor en términos de una distinción entre dos funciones principales del lenguaje: la función cognitiva (o infor-

mativa), y la función no-cognitiva (o emotiva) [...]. Carnap diferenció netamente el contenido cognitivo, o pretensión de conocimiento transmitido por una emisión lingüística, de las imágenes o emociones que la acompañan. Éste fue el origen de la discutidísima distinción entre el significado cognitivo y la significación emotiva (esto es, expresiva y/o evocadora) de las palabras y oraciones. En las expresiones de carácter metafísico-trascendente se consideraba que la significación emotiva se disfrazaba de significado genuinamente cognitivo (Feigl, 1981,9).

La tesis que defendió el empirismo lógico fue la de distinguir, en términos absolutos, entre significado cognitivo (reservado a los enunciados vinculados semánticamente a contenidos empíricos) y significado emotivo, vinculado a expresiones de las emociones subjetivas sin ningún valor cognitivo. Se trataba, por tanto, de un empirismo radical; pero a esa distinción, que de por sí puede ser generalmente aceptable, se le añade la idea de disfraz, de engaño: las proposiciones (pseudo-proposiciones) metafísicas expresan emociones bajo el disfraz de conocimientos. Esta idea motivó la virulencia antimetafísica cuya intención no era más que el noble y viejo propósito de la teoría del conocimiento de fijar los límites del mismo, pero sin percatarse de que tan noble tarea supone ya una extralimitación (un pasar los límites) del conocimiento humano.

Esta distinción que creyeron fundada entre lo cognitivo y lo emotivo se recoge y explícita en el último apartado del artículo ya referido de Carnap «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en el que Carnap expone la tesis, que ha pasado a la posteridad, de que «los metafísicos son músicos sin capacidad musical». La tesis parte de la siguiente premisa: «la metafísica posee un contenido —sólo que éste no es teorético—. Las (pseudo) proposiciones de la metafísica no sirven para la descripción de relaciones objetivas, ni existentes (caso en el cual serían proposiciones verdaderas), ni inexistentes (caso en el cual —por lo menos— serían proposiciones falsas); ellas sirven para la expresión de una actitud emotiva ante la vida» (Carnap, 1965, 85).

Desde esta premisa Carnap sugiere que la metafísica surgiera del mito y la divinización de la naturaleza. Esta actitud se trasmite, según Carnap, a través de la poesía, cuya significación emotiva es consciente, y la teología, en la cual el mito se transforma en sistema, y de éste surge la metafísica. Sin embargo, una impresión detallada detecta que «la metafísica surge de la necesidad de dar expresión a una actitud emotiva ante la vida; a la postura emocional y volitiva del hombre ante el medio circundante, ante el prójimo, ante las tareas a las que se dedica, ante los infortunios que le aquejan» *(ibid.)*.

Y de esta sugerencia, ya que Carnap insiste muy cautelosamente que no es más que una presunción, una sugerencia, surge la mencio-

nada relación entre la metafísica y la música. El texto de Carnap, por lo demás, precioso y sugerente, dice así: «Acaso la música resulte el medio de expresión más idóneo de esta actitud ante la vida, en vista de que se halla más fuertemente liberada de cualquier referencia a los objetos. El sentimiento armónico de la vida que el metafísico trata de expresar en un sistema monista se halla mejor expresado en la música de Mozart. Y cuando el metafísico declara su sentimiento heroico ante la vida en un sistema dualista, ¿no lo hará tal vez porque le falta la capacidad de Beethoven para expresar dicho sentimiento con un medio adecuado? En verdad, los metafísicos son músicos sin capacidad musical, en sustitución de la cual tienen una marcada inclinación a trabajar en el campo de lo teorético, a conectar conceptos y pensamientos. Ahora bien, en lugar de utilizar esta inclinación, por una parte, en el campo de la ciencia y, por la otra, satisfacer su necesidad de expresión en el arte, el metafísico confunde ambas y crea una estructura que no logra nada en lo que toca al conocimiento y que es insuficiente como expresión de una actitud emotiva ante la vida» (Carnap, 1965, 86).

Sin duda este texto expone la actitud de Carnap y de los primeros tiempos del Círculo de Viena ante la metafísica. No hay que olvidar también que este texto es la conclusión de un artículo en el que se vierten las duras críticas a Heidegger a las que anteriormente he hecho referencia. Según esta concepción, la metafísica es arte que pretende ser ciencia y, en consecuencia, ni es arte ni es ciencia. Pero ello sólo puede afirmarse si se acepta un criterio absoluto de cientificidad que delimite su campo, lo que no pasa de ser una ingenua creencia de los jóvenes vieneses. Pretendían, y practicaban, un ascetismo teorético, pero dicho ascetismo, además de impracticable, es infundado por la sencilla razón de que los principios excluyentes absolutos se excluyen a sí mismos. Putnam resume esta crítica en los siguientes términos: «el positivismo produjo una concepción tan estrecha de la racionalidad que excluye la propia actividad de producir esa concepción» (Putnam, 1985, 76).

6. *Breve reflexión final*

El positivismo lógico ha pasado a la historia del pensamiento del siglo XX como una filosofía científica, antimetafísica y reduccionista por lo que respecta al ámbito epistemológico: no hay más discurso significativo que el discurso empírico. Las tres caracterizaciones me parecen adecuadas, y las tres responden al mismo espíritu: limpiar el conocimiento objetivo de elementos espurios y confusos. En definitiva, resucita el ideal cartesiano de claridad y distinción e, igual que Galileo influyó en Descartes y Newton en Kant, Einstein y la

física cuántica fueron el modelo de conocimiento para los empiristas lógicos, sumando a ello la novedosa obra lógico-matemática de Frege y Whitehead-Russell.

El empirismo lógico es un nuevo intento de la razón moderna de asentar sus reales y desterrar el oscurantismo. Pero esa tarea no es fácil y la razón nunca logra cerrar el círculo, a mi modesto juicio, afortunadamente. El legado del positivismo lógico es no tanto su beligerancia antimetafísica cuanto su exigencia de rigor lógico, de método de análisis y de primacía de la experiencia en el sentido kantiano de que sólo la experiencia dé sentido y significación a nuestros conocimientos. Por lo que respecta a la metafísica, el empirismo lógico no logró, como era de esperar, su propósito de borrarla del ámbito del conocer.

EL CONCEPTO DE METAFÍSICA EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Víctor Velarde Mayol

I. INTRODUCCIÓN

Hay casi un común sentir de desconfianza y escepticismo frente a la metafísica en la filosofía analítica, y esto es especialmente cierto frente a los grandes sistemas metafísicos del siglo XIX, cuyo impacto negativo se hace sentir en la comunidad analítica de una forma u otra. Es bastante común observar que lo que hay de confianza e interés por la metafísica está apoyado en gran medida, aunque no exclusivamente, como un fundamento a las llamadas ciencias (ciencias de la naturaleza y matemáticas). No es difícil darse cuenta de que este escepticismo metafísico es una herencia del positivismo lógico, en el que la filosofía analítica tiene parte de sus raíces. Esto último parece paradigmático en Quine —como se verá más adelante—, que, aunque con profundas diferencias respecto del positivismo lógico —especialmente con el rechazo del dogma positivista de la radical separación entre proposiciones analíticas y sintéticas—, hereda un similar espíritu negativo frente a la metafísica tradicional. Lo más característico, no obstante, del enfoque de la filosofía analítica ante la metafísica es lo que se ha llamado el *giro lingüístico*. La metafísica es entendida desde diferentes coordenadas que la metafísica clásica (desde Aristóteles hasta los últimos desarrollos de la metafísica medieval). El nuevo análisis de la metafísica no es ya un análisis del ente en cuanto ente sino del ser en cuanto significado. No es difícil detectar que este giro lingüístico tiene el aspecto de ser otra reedición del giro copernicano de Kant, para quien antes de estudiar los seres en su naturaleza —el ser en cuanto ser— habría que empezar estudiando los límites de nuestro entendimiento, a saber, cuáles son las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento, retrotrayendo así el problema del ser al problema del conocimiento del ser, esto es, el ser en cuanto conocido. La novedad del

giro lingüístico estriba en retrotraerse más allá todavía del giro copernicano, preguntándose por las condiciones de posibilidad del significado. Hay, pues, una radicalización del giro kantiano por cuanto el estudio del ser en su naturaleza viene dado por los límites de nuestro conocimiento —giro kantiano—, que a su vez viene dado por los límites del significado —giro lingüístico—. En otras palabras, si desde Kant hay una primacía del pensamiento sobre el ser, el giro lingüístico añade una ulterior radicalización con la primacía del lenguaje sobre el pensamiento, presupuesto que recorre —con diferentes grados— la tradición analítica.

La filosofía analítica parece, de una manera u otra, una *crítica de la crítica* kantiana, una reflexión de la reflexión, en donde el tema original de la metafísica clásica queda en un trasfondo nunca alcanzado y siempre apuntado. Siguiendo las sugerencias de Karl Otto Apel, se podría caracterizar el movimiento analítico como una radicalización en la filosofía trascendental (cf. Apel, 1976). Se pasa de las condiciones de posibilidad del conocimiento del objeto a las condiciones de posibilidad del sentido. Esto quiere decir que la sombra de escepticismo metafísico que encontramos en mucha de la filosofía analítica es un trasunto del escepticismo ya presente en Kant frente a la metafísica.

Una exposición que haga justicia al concepto de metafísica en la filosofía analítica sobrepasaría los límites aquí impuestos. Por ello me limitaré a algunas concepciones explícitas de la metafísica que han sido sobresalientes e influyentes en el movimiento analítico. Esta limitación, con la excepción de Broad, excluirá a los filósofos anteriores al Círculo de Viena como Moore, Russell y otros, cuya influencia se remonta a principios del presente siglo.

II. FILOSOFÍA CRÍTICA Y FILOSOFÍA ESPECULATIVA

Para C. D. Broad la filosofía no tiene un objeto unitario, sino dos, que vienen definidos por métodos de muy diverso jaez y que producen diferentes grados de certeza. Esta disparidad de sujetos y métodos da lugar a dos tipos de filosofía: la filosofía crítica y la filosofía especulativa (cf. Broad, 1924), que afectan intrínsecamente a la metafísica.

1. *La filosofía crítica*

La filosofía crítica surge como una necesidad de cubrir el vacío dejado por las ciencias empíricas en el uso de los conceptos comunes al conocimiento humano, pues mientras las ciencias experimentales usan conceptos como relación, cualidad, sustancia, etc., ninguna de

ellas los tratan como sus específicos objetos. De esta suerte, la filosofía crítica es la ciencia que tiene a su cargo como tarea fundamental el análisis de esos conceptos comunes a todas las ciencias. El objeto de esta filosofía son pura y simplemente los conceptos fundamentales usados y no tematizados por las ciencias experimentales. Entre estos conceptos están los ya mencionados de sustancia, cualidad y relación, pero también los de materia, apariencia sensible, sensación, percepción, etc. Así, por ejemplo, la química nos dice con detalle las cualidades del agua regia y de sus relaciones con otras sustancias químicas, pero nada nos dice acerca de lo que significa sustancia, cualidad y relación.

La parte fundamental de la filosofía crítica es la lógica, que no es entendida como un instrumento para el buen razonamiento (como es el caso de la lógica aristotélica) sino más bien como una filosofía primera, ya que sirve de fundamento de todo nuestro conocimiento científico y cotidiano. En este sentido, la lógica, como parte fundamental de la filosofía crítica, parece hacer las funciones de una metafísica. Más específicamente, la lógica que considera Broad trata de las formas proposicionales (cf. Broad, 1924, 7), los modos más formales de pensar un objeto o lo que otros filósofos han preferido llamar ontología formal[1], como la ciencia que analiza las formas lógicas de unificar nuestra experiencia o de referirnos a ella. Como veremos en seguida, la lógica analiza las diferentes formas proposicionales *(a priori,* empírica, etc.) y sus elementos (el concepto). Puesto que todo nuestro conocimiento —científico y cotidiano— está mediado por formas proposicionales, la lógica se convertirá en una suerte de metafísica o filosofía primera próxima a lo que Kant describe en su *Crítica de la razón pura.*

La filosofía crítica tiene ante sí dos importantes tareas. La más fundamental queda definida por lo antes descrito: *el análisis de los conceptos fundamentales.* Un análisis que, a juicio de Broad, ha gozado de un sano progreso de mejora a lo largo de la historia de esta ciencia. Una segunda tarea de la filosofía crítica es *el análisis de las proposiciones fundamentales que las ciencias experimentales toman como puntos de partida, pero sin que sean tratados por éstas.* Obviamente, esta segunda tarea de la filosofía crítica supone la primera, esto es, el análisis de los conceptos fundamentales. Por ejemplo, la proposición fundamental «Todo cambio tiene una causa» es una proposición que las ciencias toman por verdadera, pero que, no obstante, requiere un análisis crítico para su justificación racional, y este análisis requiere un estudio de sus conceptos fundamentales, a saber, los conceptos de cambio y causa.

1. Éste sería el caso de Husserl en su tercera investigación lógica de sus *Investigaciones Lógicas.*

Broad distingue diferentes tipos de proposiciones: *a priori,* empíricas y postulados. *Las proposiciones* a priori —que también llama principios— se caracterizan por ser necesarias, y esta necesidad nuestro conocimiento la reconoce mediante una mera reflexión sobre los contenidos de la proposición (por ejemplo: «el color no puede existir sin extensión»). Las *proposiciones empíricas* se caracterizan por ser contingentes, e implican una afirmación sobre un particular existente con el que la mente tiene o ha tenido algún tipo de experiencia. Debido a su origen empírico, las proposiciones empíricas sólo alcanzan una certeza derivada de la inducción; por ello, en todos los casos las proposiciones empíricas son sólo probables. Pero quizás lo más peculiar de la clasificación que nos ofrece Broad es la alineación del tercer tipo de proposiciones —*los postulados*— con los otros dos —*a priori* y empíricos—. Un postulado como, por ejem-plo, «todo cambio tiene su causa», reúne las siguientes características: *a)* no es *a priori* porque ni es evidente por sí mismo, ni tampoco permite deducir directamente proposiciones evidentes por sí mismas; *b*) no es empírico, porque esto implicaría que fuera inductivo —y toda inducción *supone* una cierta estructura de la naturaleza que Broad llama «uniformidad de la naturaleza» (Broad, 1924, 86), que es a su vez otro postulado del que no cabe justificación empírica so pena de circularidad—; *c)* todo postulado por su propia naturaleza es irrefutable, y *d)* todo postulado *se admite en la práctica como si fuera necesario,* mientras que una proposición empírica es siempre intrínsecamente contingente y probable.

Aunque Broad reconoce que hay entre ambas importantes analogías, un postulado no debe confundirse con una proposición *a priori* o principio, ya que éste es evidente por sí mismo, mientras que el postulado es sólo admitido en la práctica. A pesar de esta diferencia, los postulados y los principios son muy semejantes. Así, por ejemplo, las proposiciones *a priori* o principios de la lógica deductiva y de la teoría de probabilidades son evidentes por sí mismos, pero si esta autoevidencia faltara los tendríamos que admitir al menos como postulados, ya que los necesitamos para unificar nuestra experiencia. Esto último sugiere que los postulados se admiten en la práctica como hipotéticamente necesarios a falta de una autoevidencia reconocida (es muy posible que alguno de los postulados pueda ser intrínsecamente necesario, de manera que nuestra mente no alcanza a reconocerlo), esto es, *los consideramos necesarios por el solo propósito de unificar nuestra experiencia.* Podríamos repetir con Kant que son condiciones trascendentales de la pensabilidad de un objeto.

2. *La filosofía especulativa*

Lo que antes de Kant hacía el papel de metafísica (especialmente la filosofía aristotélica) es lo que Broad llama filosofía especulativa. La filosofía crítica es el prolegómeno para la filosofía especulativa, de igual manera que la crítica kantiana debe anteceder a nuestro conocimiento metafísico y científico de la realidad.

El objeto de la filosofía crítica es la *naturaleza de la realidad* en su totalidad y no en cada una de sus partes (éste es el objeto del resto de las ciencias). Ahora bien —y ésta es una importante diferencia con respecto a la metafísica clásica de Aristóteles—, la filosofía especulativa no estudia la naturaleza de la realidad en sí misma sino *en relación con la experiencia humana.* La filosofía crítica tiene como objeto la naturaleza de la realidad bajo el punto de vista de la experiencia cognoscitiva del hombre, esto es, «considerar todos los aspectos de la experiencia humana, reflexionar sobre ellos e intentar pensar una visión de la realidad como un todo que haga justicia a todos los aspectos de la experiencia humana» (Broad, 1924, 96). De esta suerte, la filosofía especulativa tiene una extensión similar —aunque de diferente tono— a la metafísica de Aristóteles, que trata en toda su extensión el ser en cuanto ser (to o)/n h)= o)/n), si bien Broad considera esta extensión como esencialmente ligada a la experiencia humana, mientras que en Aristóteles esta experiencia está en un segundo plano.

En comparación con la filosofía crítica, la filosofía especulativa no goza de una verdad final, sino de una verdad meramente aproximada, y ello por dos razones: *a)* porque los conceptos humanos son inadecuados para describir la realidad misma en toda su riqueza, *b)* porque no tenemos acceso a la realidad como un todo. No obstante este aspecto negativo, la filosofía especulativa tiene otro positivo, el de darnos una visión sinóptica de la realidad. Esto contrasta con la parcelación del estudio de la realidad por parte de las demás ciencias, que sacrifican extensión por certeza.

Tradicionalmente la filosofía especulativa ha tenido dos orientaciones radicales: el idealismo y el realismo. Según Broad, el gran mérito del idealismo se encuentra en áreas como la sociología, la ética, la estética y el fenómeno religioso. Por el contrario, el mérito del realismo se cifra en una más precisa explicación del mundo físico y nuestra percepción de él. No obstante, la filosofía especulativa no puede reducirse únicamente al idealismo ni al realismo, sino a una combinación de ambos. En otras palabras, la filosofía especulativa debe intentar reconciliar la fuerza impregnante del idealismo con la imagen científica del realismo.

El proyecto filosófico de Broad es un trasunto de la filosofía trascendental kantiana. Vale la pena notar que para Broad la filoso-

fía crítica hace el papel de una ontología formal, cuyo objeto son puros conceptos y proposiciones que regulan nuestro conocimiento de la realidad (objeto de la filosofía especulativa), esto es, la filosofía crítica es una filosofía primera, una metafísica como ciencia frente a la filosofía especulativa, que sería una metafísica sin un sólido soporte científico. En este sentido, la metafísica como ciencia no se ocupa de las cosas mismas sino de nuestros conceptos sobre ellas. El horizonte de la realidad, que era el objetivo primario de la metafísica aristotélica, queda ahora relegado a un fondo inalcanzable (filosofía especulativa), para retrotraerse en la inmanencia de la crítica. Si el papel de la metafísica como filosofía crítica es el de una ciencia del análisis de conceptos, el de la filosofía especulativa —una metafísica no científica— es únicamente ofrecer una visión sinóptica del mundo.

III. METAFÍSICA COMO CIENCIA HISTÓRICA DE LAS PRESUPOSICIONES ABSOLUTAS

El rechazo de la metafísica como la ciencia del ser en cuanto ser (to\ o)/n h)=| o)/n) se hace explícito en R. G. Collingwood, pues el ser puro no es objeto de ciencia, y éste fue uno de los peores errores que la historia de la metafísica cometió confundiendo a tantos filósofos desde Aristóteles hasta nuestros días. Collingwood, sin embargo, admite con Aristóteles que la metafísica es una ciencia, en el sentido clásico de ciencia, a saber, *un cuerpo sistemático y ordenado acerca de una determinada materia* (cf. Collingwood, 1962, 4), pero está en radical desacuerdo con él en que el objeto de la metafísica es el ente *qua* ente, y propone una modificación de la definición de metafísica en los siguientes términos: *metafísica es la ciencia que trata de las presuposiciones que subyacen en las ciencias* (cf. Collingwood, 1962, 11). Esta definición de metafísica incluye dos conceptos, el de *ciencia* y el de *presuposición*, que debemos analizar.

Respecto al primero, el concepto de *ciencia* es el de un sistema ordenado de proposiciones y presuposiciones. Ciencia sólo es posible del universal. Hay tantos tipos de ciencias como tipos de universales y los grados de universalidad corresponden con la jerarquía de las ciencias. Ahora bien, ¿qué tipo de universalidad correspondería al concepto de ser puro? Según Collingwood, el concepto de ser puro implica máxima universalidad y mínimo contenido (o, también, máxima extensión y mínima intensión); de esta suerte, una supuesta ciencia del ser puro tendría un objeto completamente privado de características, esto es, un objeto absolutamente vacío de contenido. El universal-especie tiene a individuos como sus inferiores, el universal-género tiene a especies como inferiores y por enci-

ma de todos los géneros, el concepto de ser como lo máximamente universal, pero también como absolutamente vacío, puesto que tiene que incluir todo sin diferencias. En este sentido, el universal del ser puro representa el caso límite de un proceso abstractivo, esto es, es el caso límite de un proceso de ir separando las diferencias hasta alcanzar lo más genérico. Pero «una ciencia no investiga lo que está separado sino lo que es dejado» (Collingwood, 1962, 14) tras la separación o abstracción. De aquí, Collingwood concluye que *no hay ciencia estricta del ser puro, puesto que en este concepto no hay nada que se haya dejado a estudiar después de un proceso de abstraer todo.*

Con una orientación similar a la dialéctica hegeliana de ser y no-ser, Collingwood se entretiene con las equivalencias entre el concepto absolutamente vacío del ser puro y el concepto de nada. Lo absolutamente vacío del ser puro es equivalente a la nada, nada y ser puro son una y la misma cosa: nada es lo que queda cuando se ha abstraído todo, lo que es equivalente a decir: ser puro es lo que queda cuando se ha abstraído todo. Esta afirmación es la ocasión propicia para que Collingwood refuerce la idea de que una ciencia cuyo objeto es el ser puro no es siquiera una ciencia, puesto que esa ciencia tendría como objeto la nada, de la que nada se puede decir. En conclusión, no hay ciencia posible, rigurosamente hablando, del ser puro o ser en cuanto ser. Collingwood añade que la así llamada ciencia del ser puro tiene el nombre de ontología, que es el nombre de un error (Collingwood, 1962, 17ss.).

El segundo concepto que aparece en la definición de metafísica antes dada es el de *presuposición.* Metafísica es la ciencia que trae a la luz y analiza las úlfimas presuposiciones que están implícitas en nuestro conocimiento ordinario y científico. La tarea de la metafísica es hacer explícitas esas presuposiciones que se nos dan como implícitas y llevar a cabo su análisis.

Collingwood distingue dos tipos de presuposiciones dependiendo de lo que es presupuesto: relativas y absolutas. Una presuposición es relativa cuando es posible su verificación. Por ejemplo, en el proceso de tomar mediciones entre dos puntos se presupone que la cinta métrica que se utiliza es correcta, que las dimensiones de la cinta métrica no han sido alteradas por su envejecimiento o por un accidente. Cuestionar esta presuposición implica la posibilidad de verificarla (Collingwood, 1962, 30). Por el contrario, una presuposición es absoluta cuando no es posible su verificación. Por ejemplo, si se pregunta a un patólogo cuál es la causa de ciertos síntomas de una determinada enfermedad, puede responder que la causa es una determinada bacteria. Uno puede continuar preguntando si estaba seguro de que había una causa de ese síntoma. Y su contestación probablemente sería la de estar absolutamente seguro. ¿Por qué el

patólogo estaba seguro de que había una causa de ese síntoma? Quizás conteste afirmando que todo lo que sucede tiene una causa. Y ¿cómo se sabe que todo lo que sucede tiene una causa? Como Collingwood sugiere, nuestro patólogo puede responder en estos términos: «Esto es algo que damos por supuesto en nuestro trabajo. No lo cuestionamos. No tratamos de verificarlo. No es algo que alguien haya descubierto, como es el caso de los microbios o la circulación de la sangre. Es simplemente algo que damos por supuesto» (Collingwood, 1962, 31). En otras palabras, se trata de una presuposición absoluta de la ciencia, que no nos es dado verificar. Intentar verificar una presuposición absoluta es tomarla erróneamente como si fuera una presuposición relativa, que es lo que muchos filósofos han venido haciendo hasta el momento.

Probablemente, una de las más originales tesis de Collingwood es que las proposiciones absolutas no son proposiciones veritativas, esto es, una presuposición absoluta no es, estrictamente hablando, una proposición, porque las proposiciones como tales implican una lógica bivalente de verdadero y falso (Collingwood no considera la posibilidad de lógicas polivalentes), mientras que las presuposiciones absolutas no son ni verdaderas ni falsas. No hay un procedimiento empírico ni *a priori* para establecer su verdad, o mejor, simplemente, las proposiciones absolutas están más allá de la verdad y falsedad y, por consiguiente, su eficacia en el pensamiento científico —su «eficacia lógica» como anota Collingwood— goza de lo que podríamos llamar inmunidad veritativa: «la eficacia lógica de una presuposición absoluta es independiente de su verdad» (Collingwood, 1962, 32), ella depende de su ser supuesto (Collingwood, 1962, 39).

Dado esto, la labor analítica de la metafísica no es denunciar presuposiciones absolutas como infundadas, ni siquiera sustituirlas por otras, sino simple y llanamente hacerlas explícitas en el discurso de la ciencia y del conocimiento ordinario: «el análisis que detecta las presuposiciones absolutas lo llamo análisis metafísico» (Collingwood, 1962, 40). Y en la medida en que la metafísica es analítica es a la vez ciencia, pues lo característico de la ciencia es su método analítico. Lo que diferencia la metafísica del resto de las ciencias no es su método sino su objeto: «la metafísica es la ciencia de las presuposiciones absolutas» (Collingwood, 1962, 41). De esta suerte, Collingwood concibe la metafísica como una ciencia de ultimidades, mientras que el resto de las ciencias se ocuparían de proximidades sin tocar los últimos fundamentos. Y estas presuposiciones absolutas se dan también en el marco de la cultura, como lo consabido pero no sabido explícitamente, como lo que todos participan inconscientemente y la metafísica hace consciente. De aquí la definición de metafísica como «el intento de averiguar qué presuposiciones han sido tenidas por esta o aquella persona o grupo de personas, en esta

o aquella ocasión o grupo de ocasiones, en el curso de esta o aquella parte del pensamiento» (Collingwood, 1962, 47).

Una cuestión que surge inmediatamente después de esta definición de metafísica es que las presuposiciones, al depender del marco de una cultura, varían con el decurso de la historia y la cultura, lo que sugiere que el análisis metafísico es también un análisis histórico. Collingwood propone el siguiente ejemplo de historia de las ciencias para ilustrar su tesis (Collingwood, 1962, 49s.). La ciencia newtoniana presuponía que ciertos sucesos tienen una causa, aunque no todos, ya que otros sólo se comportan según el esquema de una ley sin referencia a causalidad alguna. Por el contrario, en la física kantiana del siglo XIX el presupuesto de la ley de causalidad es universal para todos los sucesos —todo lo que sucede tiene una causa—, puesto que Kant presuponía que la noción de causa y la noción de ley física son intercambiables: las leyes de la naturaleza son la expresión del modo de comportarse de las causas naturales. Y finalmente, en nuestro siglo, la noción de causa en la física moderna de Einstein ha desaparecido: nada sucede debido a una causa, sino que todo sucede según el gobierno de leyes físicas. El análisis metafísico ha hecho explícitas tres diferentes presuposiciones en la historia reciente de la física: la física newtoniana, la kantiana y la einsteiniana. Sería un error de la metafísica intentar solucionar qué paradigma es el correcto, ya que, como se dijo anteriormente, las presuposiciones absolutas gozan de independencia de valor de verdad. Las tres presuposiciones de los tres modelos de la física no son ni verdaderas ni falsas, sino que su único valor es su eficacia lógica para resolver los problemas de la física en un determinado contexto histórico. Lo único que resta a la metafísica es el estudio histórico de estos paradigmas manifestando explícitamente sus presuposiciones absolutas.

La metafísica es, de esta suerte, una *ciencia histórica,* porque «las verdaderas proposiciones metafísicas son verdaderas proposiciones históricas» (Collingwood, 1962, 55), más aun, «la metafísica ha sido siempre una ciencia histórica» (Collingwood, 1962, 58). Debido a esto, Collingwood propone entender toda presuposición absoluta con la siguiente fórmula que llama «rúbrica metafísica»: «en tal fase del pensamiento científico se presuponía absolutamente que...» (Collingwood, 1962, 55). Esta rúbrica deja claro el carácter histórico del objeto de la metafísica, y tiene un cierto efecto inmunizador tanto contra la natural persistencia de buscar una verdad o falsedad en las presuposiciones absolutas como para el deseo de entender la metafísica como un sistema de verdades deducibles.

El error de Aristóteles, piensa Collingwood, fue creer que la ciencia del ser puro es lo mismo que la ciencia de las presuposiciones absolutas, sin percatarse de que la metafísica trata únicamente una cierta clase de hechos históricos llamados presuposiciones absolutas.

La metafísica es un tipo de estudio histórico, porque todos sus problemas son problemas históricos, de aquí que su método tenga que ser también el de las ciencias históricas: la recogida de datos (históricos) y su análisis. Los hechos históricos que constituyen la materia de la metafísica no suelen ser simples sino un complejo de hechos llamados «constelación». Y una constelación, por muy compleja que se presente, es en realidad un solo hecho, ya que las diferentes presuposiciones que entran en su composición funcionan como un todo unitario en nuestro sistema de pensamiento. Esta constelación de presuposiciones implica que cada una de sus presuposiciones es «con-suponible» *[consupponible]* con el resto, esto es, es lógicamente posible que quien supone una de ellas suponga el resto.

En conclusión, el objeto de la metafísica conlleva dos importantes características: su radical historicidad y su independencia de la verdad. Esto explica la insistencia de Collingwood en negar la existencia de verdades eternas y de problemas cruciales y centrales en metafísica. No hay verdad sino presuposición en un contexto histó rico, y no hay problemas centrales sino la parcialidad de un problema en una fase histórica que se resuelve en la siguiente. Desde el punto de vista histórico, una presuposición absoluta se la ha de entender en el contexto histórico de las precedentes y subsiguientes presuposiciones, de igual manera que una fase de la historia nace en la precedente y se resuelve en la siguiente. De aquí que el análisis metafísico se confine a evaluar la naturaleza histórica de las presuposiciones absolutas de las civilizaciones como concepciones definidas históricamente y no como verdades eternas.

Algunas observaciones parecen convenientes respecto de la idea de metafísica sostenida por Collingwood: 1) En su análisis, Collingwood ha llevado a cabo una interesante síntesis entre metafísica e historia en una manera que recuerda los intentos de Hegel y Marx —a los que considera predecesores—, en donde la metafísica es más una ciencia del pasado que del presente (Collingwood, 1962, 70), tesis que contrasta fuertemente con la tradición filosófica de que la metafísica es una ciencia que trasciende o aspira a trascender e! momento histórico; esto se manifiesta en el hecho de que se critican argumentos del pasado desde el presente, y viceversa, como si el transcurso del tiempo fuese un aspecto no nuclear en las disputaciones metafísicas. 2) El fuertemente *carácter historicista* de la metafísica conlleva un inevitable relativismo con todas sus consecuencias escépticas que Collingwood trata de evitar (Collingwood, 1962, 68s.): al afirmar que el objeto de la metafísica es esencialmente histórico, relativo a las circunstancias de un episodio de la historia, ¿se está afirmando algo que trasciende el juicio histórico, o esta afirmación es a su vez histórica? Lo primero parece una renuncia a que la metafísica sea una ciencia esencialmente histórica; y lo segundo hace al histori-

cismo metafísico de Colllingwood inestable. 3) Además, si como admite Collingwood la metafísica es una ciencia con sus propias presuposiciones (Collingwood, 1962, 63), éstas serán históricas por definición, lo que ocasiona un serio problema metodológico: el *regreso hasta el infinito en el análisis de proposiciones absolutas e históricas.* La metafísica analiza presuposiciones absolutas, que a su vez suponen sus propias presuposiciones absolutas, cuyo análisis supone una ciencia con sus propias presuposiciones absolutas.

Lo que resulta más problemático del análisis de Collingwood es el rechazo de la noción de ente o ser como objeto de la metafísica. En su noción de ser puro, Collingwood no parece distinguir entre el concepto de ser como trascendental del concepto general de ser como un género de géneros, ni del concepto de ser que algunos filósofos medievales han llamando «el ente en común» *(ens commune).* Para Aristóteles, con quien Collingwood discute este concepto, la noción de ser *no es un género,* ni siquiera un supergénero, en el que se ha abstraído todo y nada queda. El argumento aristotélico puede resumirse de la siguiente forma: todo es ser; el género, pero también las diferencias; lo universal, pero también los individuos. Todo objeto cae bajo la denominación de ser. Por consiguiente, *la noción de ser es a la vez la más universal* —se dice absolutamente de todo—*y la más rica de contenido* —pues contiene no sólo lo universal sino también toda diferencia hasta la individuación—. Por el contrario, si el ser fuese —como gusta decir Collingwood— únicamente una abstracción genérica, el concepto de ser no se podría aplicar a las diferencias, a lo que se ha abstraído, esto es, las diferencias no serían ser, lo que resulta una flagrante *contradictio in adiectis.* Además, el concepto de ser es un trascendental, en el sentido de que trasciende todas las categorías aristotélicas, esto es, de cada una de las categorías se dice que son; por tanto, el concepto de ser no es un género (supremo) del tipo de las categorías.

IV. EL RELATIVISMO ONTOLÓGICO

Una de las doctrinas metafísicas más influyentes en los círculos analíticos es lo que Quine llama «relativismo ontológico», que ha suscitado amplio debate y una extensa literatura. Esta doctrina metafísica se articula en dos postulados: la transformación de las estructuras sujeto-predicado en descripciones russellianas y el convencionalismo ontológico. La estrategia seguida por Quine es, primero, neutralizar la carga ontológica de las proposiciones mediante su reducción a descripciones, en donde el carácter referencia! del sujeto queda limitado a una variable ligada: ser es ser el valor de una variable. Este será el tema de «Sobre lo que hay»: aceptar una ontología de-

terminada y no otra, cuyo criterio será el principio de simplicidad, la primacía de lo empírico y la primacía explicativa de las ciencias. A esto se le dedica el tema «El compromiso ontológico», que dará lugar a una mejor comprensión de la tesis del relativismo ontológico.

1. *Sobre lo que hay*

El problema ontológico es esencialmente acerca de lo que hay. Y lo que hay, según Quine, se identifica simplemente con existencia. Pero lo que hay es tan problemático en la historia de la metafísica que ha manifestado una incapacidad de resolver problemas ontológicos como, por ejemplo, si hay universales, si hay objetos físicos, números, clases, propiedades, etc. Es importante notar que Quine utiliza la palabra «hay» y «existencia» de una forma unívoca: existencia se aplica tanto a clases como a objetos físicos, de la misma forma, sin que parezcan preocuparle ciertas diferencias semánticas entre la vaguedad existencial del término «haber» y el sentido existencial fuerte del término «existencia». Empezaremos esta discusión con el problema de los objetos ficticios.

La discusión de Quine en torno a la paradoja platónica de que «el no ser es» en algún sentido se desprende de la cuestión ¿qué *es* eso que es no ser? Esta paradoja se extiende a todo objeto llamado ficticio, como Pegaso, objetos imposibles, etc. Pegaso debe existir de alguna forma, de lo contrario no tendría sentido decir que no existe. Pero para poder afirmarlo Pegaso tiene que *ser* una idea en nuestra mente. Pegaso no existe, pero de alguna forma existe en nuestra mente, esto es, Pegaso es una entidad. Si se admite que todo objeto ficticio es una entidad que existe de alguna forma en nuestra mente, ya como idea, ya como un posible, llegaríamos a algo que causa horror a una mente civilizada, a saber, la sobrepoblación innecesaria de objetos. Pero lo que horroriza más a una mente civilizada es el caso de objetos imposibles. Si los objetos ficticios existen de alguna forma, entonces objetos imposibles tales como círculos cuadrados tienen que existir de alguna manera para poder decir de ellos que no pueden existir de ninguna manera, lo que implica una violación del principio de contradicción. Por ejemplo, el objeto imposible círculo cuadrado viola el principio de contradicción porque la proposición «el círculo cuadrado es cuadrado» contradice la proposición «el círculo cuadrado no es cuadrado», que se desprende de que todo círculo no es cuadrado. Esta interna contradicción sugiere que no es aconsejable aceptar la existencia de objetos ficticios (cf. Quine, 1980, cap. 1, «On What There Is», pp. 1-5).

Quine utiliza las herramientas que Russell ofreció en la teoría de las descripciones definidas, para deshacerse de esos objetos indeseables. Esta teoría sugiere un método por el que podemos usar nombres

sustantivos sin suponer la existencia de las entidades que nombran. Este método supone que todo nombre sustantivo puede transformarse en una descripción y, mediante un análisis de la descripción, parafrasearla en el contexto de una variable simbólica incompleta. Por ejemplo, el nombre sustantivo Pegaso puede transformarse en la descripción «el caballo alado que fue capturado por Belerofonte», que se la puede analizar en partes como «algo es caballo y es alado, y capturado por Belerofonte, y no hay otra cosa que sea caballo y alado». Este análisis arroja el resultado de que no es necesaria la referencia objetiva del nombre sustantivo «Pegaso», pues «la carga de una referencia objetiva que se había puesto en la frase descriptiva es ahora sustituida por las palabras del tipo que los lógicos llaman variables ligadas, variables de cuantificación, esto es, palabras como «algo», «nada», «todo»» (Quine, 1980, 6). No hay entidades tras los nombres sino variables ligadas, lo que implica que no hay problema ontológico con los llamados objetos ficticios, ya que no hay tal referencia. La referencia objetiva es sustituida por una variable.

Cuando un lenguaje o teoría es regimentado en la notación simbólica del cálculo de predicados, las variables ligadas cumplen la función de esos pronombres. Por ejemplo, «los cuervos son negros» se transforma en «Algo es cuervo y negro» que en notación simbólica se expresa así: (∃ x) *(x* es cuervo -> *x* es negro). Aquí la referencia ha sido sustituida por el valor de la variable ligada *x*. De esta forma, la ontología que se acepta es lo que se acepta como valor de una variable ligada (Quine, 1990, 26). O, también, reificamos lo que aceptamos como valor de una variable, cuya correspondencia en el lenguaje natural sería la siguiente: lo que uno acepta como ontología es lo que uno acepta como referencia de un pronombre.

Desde una perspectiva fregeana, Quine cree detectar el error común sobre la existencia de objetos ficticios. Quienes admiten estos objetos para dar significado a las palabras como «Pegaso», «círculo cuadrado», etc., confunden el significado con la referencia de una palabra[2]. De esta forma, por ejemplo, se dice erróneamente que Pegaso debe existir para que la palabra «Pegaso» tenga significado. Por el contrario, Quine sostiene, siguiendo a Frege, que la palabra Pegaso tiene significado pero no referencia, no refiere a nada (cf. Quine, 1980, 9).

La posición de Quine frente a los universales y las propiedades se asemeja a la de los objetos ficticios: no hay ninguna entidad que sea la referencia de nombres de propiedades o universales. Por ejem-

2. Lo que aquí llamo significado/referencia traduce los términos de Frege *Sinn* y *Bedeutung,* y los de Quine *meaning y naming.* Otra traducción posible de estos términos es la de sentido y referencia, quizás mas clásica.

plo, «rojo» es una palabra que no goza de referente. De nuevo, el significado de esta palabra no se debe confundir con su referente, que expresaría su estado ontológico. Los nombres de propiedades y universales tienen significado pero no referencia, esto es, no hay una entidad abstracta tras estas palabras (cf. Quine, 1980, 11).

Ahora bien, el significado puede ser referido por otras palabras, surgiendo de nuevo la cuestión sobre qué tipo de entidades son los significados. Para evitar tal hipostatización del significado, Quine recurre a la *teoría de la sinonimia* como explicación del significado. Significar es ser sinónimo con otro, y sinonimia es explicada a su vez en términos conductistas. De esta suerte, la necesidad de acudir a significados como entidades parece desvanecerse.

2. *El compromiso ontológico*

Para Quine es de la incumbencia del filósofo decidir si hay o no objetos físicos, matemáticos, etc. Pero si se admite que hay objetos físicos, es asunto de la ciencia natural descubrir si hay, por ejemplo, marsupiales o no. Y si se admite que hay objetos matemáticos, es tarea de la ciencia matemática indicar si hay números pares e impares, etc. Cuando las diversas teorías científicas se integran entre sí, pueden surgir una o varias explicaciones del mundo, cada una de las cuales con una teoría óntica presupuesta. No tiene sentido investigar qué teoría óntica es la verdadera, sino sólo admitirla por convención. De aquí Quine deriva su *convencionalismo,* que es esencialmente diseñado como una *ontología por convención.*

La necesidad de una ontología por convención viene sugerida por el escepticismo del sentir general de que no hay manera científica de sentar una disputa ontológica, que los metafísicos han dilapidado sus energías en disputas interminables sobre problemas irresolubles científicamente. Quine propone un diferente acercamiento a las cuestiones metafísicas: en vez de buscar la verdad y falsedad científica de una teoría óntica, intentemos el método inverso de *determinar el contenido ontológico presupuesto en una teoría científica.* De esta suerte, una teoría ontológica puede tener una solución respetada y la aceptación del mundo científico, o, lo que es lo mismo, los problemas ontológicos cobran interés desde la perspectiva de las ciencias. Tenemos así que *la metafísica (ontología aquí) es una disciplina derivada por convención científica.*

El método analítico para aceptar una teoría ontológica consiste en recurrir al análisis russelliano de las descripciones definidas antes mencionado. Por ejemplo, la expresión simbólica «($\exists$x) *(x* es cuervo)», que cabe leer como «hay un *x* tal que *x* es cuervo», u otra variante, «hay algo tal que es cuervo». En ambos casos —cree Quine— quien realiza ese enunciado queda *eo ipso* en *compromiso* con

la existencia ontológica de los cuervos. Como es bien sabido, esta expresión simbólica consta de tres elementos: el cuantificador existencial «(∃ x)» que expresa la existencia, el predicado (en el ejemplo «es cuervo») y la variable ligada *x* que funciona de un modo similar a un pronombre, que indica el tipo de cuantificador que se ha de aplicar al predicado.

La sustitución del referente por una descripción permite afirmar a Quine que «nos comprometemos a una ontología que contiene números cuando decimos que hay números primos mayores que un millón [...]. Pero no nos comprometemos a una ontología que contiene a Pegaso [...], cuando decimos que Pegaso [...] no existe. No es necesario ya trabajar bajo el fantasma de que el significado de una expresión que contiene un término singular presupone una entidad referida por ese término. Un término singular no tiene por qué ser significativo» (Quine, 1980, 8s.). Solamente cuando a la fórmula simbólica que expresa la descripción se le añade el valor de verdad o falsedad nos comprometemos a un determinado contenido ontológico de la proposición. Esto quiere decir, simple y llanamente, que cuando aceptamos una teoría de cualquier disciplina, nos comprometemos al mismo tiempo con la existencia de ciertas entidades. Y cuando esa teoría es traducida a un lenguaje simbólico cuyos únicos elementos son cuantificación, predicación y valor de verdad, hacemos manifiesto nuestro compromiso ontológico.

Para Quine, el único modo de quedar comprometido en teorías ontológicas es «por el uso de variables ligadas» (Quine, 1980, 12). Así, por ejemplo, cuando se afirma que hay algo (variable ligada) que casas rojas y puestas de sol tienen en común, se quiere decir que *una entidad es pura y simplemente su ser reconocida como el valor de una variable*. «Las variables de cuantificación, "algo", "nada", "todo", cubren toda nuestra ontología, cualquiera que sea; y nos comprometemos a una particular presuposición ontológica si, y sólo si, la mencionada presuposición ha de ser reconocida entre las entidades a las que se extienden las variables para hacer verdadera una de nuestras afirmaciones» (Quine, 1980, 13). *Una teoría científica se compromete con la existencia de determinadas entidades cuando las variables ligadas de esa teoría tienen que referirse a esas entidades para que las afirmaciones de esa teoría sean verdaderas.*

Lo que Quine llama «compromiso ontológico» es la aceptación de entidades por el bien de una teoría científica o por el uso que una teoría científica hace de las palabras. Esto se hace manifiesto cuando traducimos ese lenguaje informal en otro formal según el *dictum* de la teoría de las descripciones de Russell.

Dado este análisis, ¿por qué no aceptar entidades ficticias, universales y propiedades? Quine cree que la aceptación por su parte de una ontología es semejante a la aceptación de una teoría científi-

ca: se acepta la teoría con el sistema conceptual más simple (Quine, 1980, 16s.). Por tanto, aplicando la navaja de Ockham, no se ve la necesidad de aceptar una ontología de universales, propiedades y objetos ficticios para dar una explicación razonable del mundo. En otras palabras, aplicando el principio de máxima simplicidad, no necesitamos una ontología de entidades ideales para dar una explicación científica del mundo (Quine, 1980, 16s.)·

El compromiso ontológico con unas entidades y no con otras depende del modo de funcionar de las palabras (sustantivos) que representan los objetos en un lenguaje. Así, por ejemplo, hay un fuerte compromiso ontológico con objetos físicos en el uso de nuestro lenguaje ordinario. Pero no hay compromiso ontológico cuando las palabras no funcionan de la manera que lo hace un sustantivo. Por ejemplo, en el uso de la palabra «motivo» no nos comprometemos ontológicamente con un objeto, pues no funciona como un sustantivo, aunque solemos actuar por motivos. Según esto, parece haber *una libre decisión* acerca de qué palabras funcionan como sustantivos y cuáles no. No obstante, anota Quine, esta libertad está limitada en gran parte por la *teoría* en la que se incluye. De esta suerte, hay un compromiso ontológico con átomos, pero no hay un compromiso ontológico con medidas como centímetros y milímetros. Pero fundamentalmente esa libertad está limitada por nuestra *relación preferencial por nuestra percepción sensible.* En la vida cotidiana aceptamos más fácilmente la realidad de objetos sensibles que la de átomos, pues las proposiciones en donde se incluyen aquéllos están más estrechamente relacionadas con nuestra estimulación sensorial que la de los segundos. «Los cuerpos fueron nuestras primeras reificaciones, radicadas en semejanzas perceptivas e innatas» (Quine, 1990, 34). Pese a la relación preferencial por la percepción sensible, ésta queda contrarrestada por la falibilidad y el escaso poder racional para dar una explicación acabada del mundo.

Utilidad es otro límite a nuestra libertad del uso de palabras como sustantivos. Así, de acuerdo con la utilidad de una teoría, es preferible un compromiso ontológico con clases y no con propiedades, con enunciados y no con proposiciones (entes proposicionales).

3. Relatividad ontológica

La tesis de Quine en torno a la relatividad ontológica está en estrecha conexión con la doctrina de la indeterminación de la traducción, y la doctrina de la indeterminación de una teoría, en relación a los datos que la apoyan. Por brevedad expositiva, me concentraré en la última doctrina. Según Quine, es siempre posible encontrar varias teorías en mutuo conflicto con respecto al mismo conjunto de datos, ya que los datos no pueden determinar cuál de esas teorías en

conflicto es la correcta. De aquí, concluye Quine, la referencia es de suyo *inescrutable.* Dado que cuestiones en torno a la referencia coimplican cuestiones en torno a la ontología, la inescrutabilidad de la referencia tendrá serias implicaciones en la ontología. La principal es lo que Quine llama «relatividad ontológica». Esto quiere decir: 1) lo que hay *es relativo a* lo que una teoría reconocida se compromete a que haya, que es el antes mencionado «compromiso ontológico»; 2) la especificación del universo de una teoría tiene sentido únicamente *en relación a* otra teoría que hace de fondo o marco de referencia (Quine, 1969, 54s.).

Lo que Quine llama el *principio de relatividad* dice que la referencia ontológica de nuestro lenguaje no tiene sentido por sí misma sino en relación a un sistema de coordenadas o marco de referencia (Quine, 1969, 48). De esta suerte, una teoría científica se compromete a un universo de entidades que son el valor de sus variables ligadas. Pero «no tiene sentido decir lo que son las entidades de una teoría más allá de decir cómo interpretar o reinterpretar esa teoría en otra» (Quine, 1969, 50). Sólo dentro de una teoría que funciona como fondo o marco de referencia se puede mostrar cómo otras teorías subordinadas, cuyo mundo es una porción del mundo de referencia, pueden reinterpretarse en otra teoría subordinada cuyo mundo es más amplio. Las teorías subordinadas y sus ontologías correspondientes tienen sentido únicamente en relación a la teoría que hace de marco de referencia junto con su ontología, que tendrá que ser primitiva, última e inescrutable (Quine, 1969, 51). Toda ontología convenida de acuerdo con una teoría es, en último término, relativa a otra teoría de fondo.

En conclusión, puesto que toda ontología es relativa a una teoría (y a un lenguaje), y lo que determina nuestro compromiso con una ontología es relativo a lo que se considera la mejor teoría, entonces *no hay una teoría que sea definitivamente verdadera y, por consiguiente, no hay posibilidad de afirmar lo que hay de un modo absoluto.* Nuestros compromisos ontológicos son esencialmente relativos y lo que se dice que existe es esencialmente indeterminado.

Tres breves observaciones a la idea de ontología sostenida por Quine. La primera es lo muy dudoso del procedimiento de Russell de transformar una proposición de estructura sujeto-predicado en otra en la que el referente del sujeto se reduce a una variable lógica de una descripción. Hay expresiones que se pueden transformar, pero hay otras que no se dejan transformar según el análisis de Russell. Por ejemplo, la proposición «Jaime tiene realmente miedo a los fantasmas» y, en general, las proposiciones de estilo indirecto sobre *intentionalia* sufren de esta resistencia a transformarse al esquema «(∃ x) (*x* es F)».

Una segunda observación es con respecto al concepto de exis-

tencia adoptado por Quine. Durante todo el planteamiento de la cuestión acerca de lo que hay, Quine no parece distinguir entre diversos sentidos de existencia, sino sólo un sentido, por lo que se podría decir que «existencia» es para él un término unívoco. La famosa paradoja de los objetos que Alexius Meinong solía repetir —hay objetos de los que se dice que no hay (cf. Meinong, 1978a, 481-530)—está presente en la discusión de Quine. Meinong disuelve la paradoja distinguiendo el primer sentido de «hay» del segundo. El primer «hay» no expresa existencia en sentido estricto sino el estado de ser objeto *(obici)*, que no es ningún efectivo existir sino que se lo concibe al modo de la existencia. Figuramos ficciones semejantes a lo real pero que no poseen realidad alguna. Una expresión acuñada en la filosofía medieval tardía para describir esta situación sería que las ficciones son conceptualizadas *ad instar entis*, esto es, a semejanza del ente real, pero ellas no poseen nada de realidad. Quine no parece distinguir, por consiguiente, entre dos sentidos de existencia: existencia en sentido fuerte (existencia efectiva, real) y existencia en sentido débil (existencia entendida a semejanza de la efectiva). El uso de la expresión «hay» resulta suficientemente ambiguo como para pasar por alto esta distinción.

Una tercera y última observación. Lo más problemático que resulta del criterio del compromiso ontológico —como nota John Searle (cf. Searle, 1979) entre otros— yace en su misma naturaleza: la índole del compromiso tiene sentido en contextos práxicos —ética, política, etc.— pero no hay manera de saber qué significa un compromiso en el ámbito especulativo. Por ejemplo, no es difícil saber lo que es para un país estar o no comprometido con una política exterior aislacionista, pero esto no parece lo mismo cuando nuestro compromiso es con la existencia de objetos físicos. En otras palabras, la idea de compromiso ontológico sugiere la idea de un voluntarismo que resulta extraña, si no ideológica, en el ámbito de las ciencias teóricas. Podríamos decir con Strawson que no se anula un compromiso negándose a ser explícito acerca de él, como tampoco se anula una realidad incómoda empleando eufemismos (cf. Strawson, 1992, 49).

V. METAFÍSICA COMO CIENCIA DE LOS PARTICULARES

El problema en torno al objeto de la metafísica cobra una nueva orientación con Strawson, que considera que el objeto principal de la metafísica es la categoría de particular o individuo, y que otro objeto considerado en conexión con la metafísica tiene sentido si está en conexión con el objeto básico. Esta idea puede desarrollarse en varias etapas: en la primera, indicando cuál es la función del aná-

lisis filosófico en la metafísica; en la segunda, exponiendo las dos tareas de la metafísica: descriptiva y revisionista.

1. *Filosofía analítica y metafísica*

Aunque para Strawson la filosofía analítica y la metafísica comparten parecidas intenciones, difieren en el método, ya que la filosofía analítica se restringe al análisis de los usos del lenguaje, método que ha resultado, por el momento, el de más éxito en filosofía. Por el contrario, la metafísica sobrepasa los límites seguros del análisis del lenguaje (cf. Strawson, 1974, xiii). No obstante, ambas tienen un campo en común que conviene dilucidar.

El objetivo principal de la filosofía analítica es el *análisis conceptual.* Este análisis se realiza principalmente mediante un análisis del uso de las palabras en un lenguaje. Este análisis debe llegar a una explicación sistemática de la estructura conceptual que la práctica cotidiana utiliza de un modo tácito e inconsciente. El análisis conceptual trata de hacer sabido lo consabido de un sistema conceptual por el que nos dirigimos al mundo (cf. Strawson, 1992, 3-7). El sistema conceptual, que parece común a todo nuestro conocimiento, consta de los conceptos generales de explicación, demostración, prueba, conclusión, causa, suceso, hecho, propiedad, hipótesis, evidencia, teoría, etc., que son comunes en la vida ordinaria y científica. Todos estos conceptos forman un sistema preteórico, del que no conocemos los principios que lo rigen, y que el análisis conceptual debe hacer patente. Al igual que Broad, Strawson cree que es sólo tarea del filósofo descubrir esos conceptos fundamentales comunes a todas las ciencias y a la vida diaria: «un matemático puede descubrir y probar nuevas verdades matemáticas sin poder decir cuáles son las características distintivas de la verdad matemática o de la prueba matemática» (cf. Strawson, 1992, 13). El análisis conceptual hace explícita la estructura conceptual pre-teórica del conocimiento humano.

Esta estructura conceptual tiene tres funciones: lógica, epistemológica y ontológica. Siguiendo a Kant, la función lógica es *in nuce* una función judicial. Strawson cree que el uso fundamental de los conceptos se da en el juicio, que es la operación consciente por la que se afirma que algo es el caso. Puesto que pensar es esencialmente juzgar, el concepto tiene sentido sólo dentro de un juicio, esto es, dentro de una proposición, o mejor, los conceptos son juicios posibles (cf. Hamlyn, 1984, 51). Continuando en la estela de Kant, la función epistemológica trata de responder a la cuestión de cómo se llega desde el concepto a la formación de juicios sobre la realidad. La respuesta sigue al *dictum* kantiano: «los conceptos de lo real no pueden significar nada para el sujeto excepto en el caso de que se relacionen, directa o indirectamente, con experiencias posibles de

lo real» (Strawson, 1992, 53). Y si ahora consideramos la dualidad entre sujeto que juzga y la realidad objetiva sobre lo que se juzga, la función ontológica del sistema conceptual estriba en ser medio para el conocimiento de la realidad objetiva. Veamos esto con más detenimiento.

La función de la filosofía analítica es conectar la función lógica con las otras dos, a saber, la epistemológica —la noción de experiencia que da sentido y contenido a nuestros juicios— y la ontológica —la noción de realidad objetiva acerca de la cual se juzga (Strawson, 1992, 54)—. Para este propósito, Strawson establece con Kant la forma fundamental del juicio afirmativo: el poder de subsunción del concepto, por el que un caso particular queda bajo un concepto general. Esto nos permite acceder en la experiencia a diferentes casos particulares, distinguirlos y, a la vez, reconocerlos como semejantes por ser todos ellos casos aptos para la aplicación del mismo concepto. Y algo es un caso particular si queda individuado en nuestra experiencia mediante el espacio y el tiempo. De esta suerte, todos los particulares deberán ser casos espacio-temporales. De aquí esta conclusión de relevancia metafísica: los objetos espacio-temporales, los particulares o individuos, son los objetos fundamentales de referencia en la predicación. «En nuestros juicios básicos acerca de la realidad objetiva, parece que los individuos espacio-temporales serán de hecho los objetos de referencia o, como diría Quine, los elementos sobre los que se extienden nuestras variables de cuantificación» (Strawson, 1992, 58). De aquí que, siguiendo a Quine, pero con Kant en el horizonte, creer en la existencia de un objeto sea sólo creer en lo que podemos tratar como objeto de referencia manteniendo el compromiso ontológico al mínimo.

2. *Metafísica descriptiva y metafísica revisionista*

Strawson distingue dos tareas de la metafísica: descriptiva y revisionista. La metafísica descriptiva se ocupa de una descripción de la estructura de nuestro pensamiento acerca del mundo. Strawson sugiere como paradigmas a Aristóteles y a Kant. Por el contrario, la metafísica revisionista tiene la tarea de depurar y mejorar esa descripción de la estructura de pensamiento. Ejemplos para Strawson serían Descartes, Leibniz y Berkeley. Aunque la historia de la filosofía nos enseña que la metafísica revisionista ha sido más frecuentemente practicada que la descriptiva, esto no menoscaba la idea básica de que la metafísica revisionista está al servicio de la segunda.

La metafísica descriptiva mantiene estrechas relaciones con el análisis conceptual al compartir los mismos objetivos, si bien el método y la generalidad son algo diferentes. El análisis conceptual se cierne más en la analítica del uso de las palabras, método que limita

su campo de aplicación. Por el contrario, la metafísica descriptiva sobrepasa esta limitación llegando a lo que ha sido en historia del pensamiento humano un instrumento de cambio conceptual, un medio receptivo de las nuevas direcciones del pensamiento.

Aunque resulta improbable incrementar el número de verdades descubiertas por la metafísica descriptiva, sí cabe al menos redescubrirlas y repensarlas desde nuevos puntos de vista. Los contenidos perennes de la metafísica pueden ser los mismos, pero la forma de afrontarlos a buen seguro será distinta, pues «ningún filósofo com prende a sus predecesores hasta que ha repensado sus pensamientos en sus propios términos contemporáneos» (Strawson, 1974, xv).

La idea esencial del proyecto metafísico de Strawson es desarrollar una metafísica descriptiva, cuyo primordial y fundamental objeto es el análisis de los particulares, que se extienden a las categorías de cuerpos materiales y personas, que son los temas esenciales de la metafísica.

El primer objeto esencial de la metafísica son los objetos materiales, que son los particulares básicos desde el punto de vista de la identificación material, ya que esta identificación requiere un sistema unificado de entidades espacio-temporales que perduran y son públicamente observables. Los objetos materiales son básicos por dos razones: 1) la identificación de estos particulares es independiente de la identificación de particulares pertenecientes a otra categoría, y 2) los particulares de otras categorías no pueden ser identificados sin referencia a los objetos materiales.

El segundo objeto esencial de la metafísica son las personas, que en Strawson tienen un peculiar e interesante sesgo. Persona, en sentido metafísico, es un concepto primitivo, anterior a los de mente y cuerpo. El concepto de mente es derivativo del de persona y no viceversa, y los estados de conciencia —como las propiedades físicas— son predicados no del cuerpo ni de la mente sino de una y la misma cosa, la persona. El carácter originario del concepto de persona explica por qué los estados mentales y las propiedades corporales se atribuyen a la misma unidad absoluta. De esta suerte, Strawson pretende superar el estancamiento en el que las teorías tradicionales sobre las relaciones entre mente y cuerpo se encuentran. Por un lado, se supera la teoría cartesiana de que los estados de conciencia se predican únicamente de la sustancia pensante, radicalmente distinta y separada del cuerpo, y, por otro, se supera la teoría contemporánea de que los estados mentales no se atribuyen a nada en absoluto.

Algunas observaciones al planteamiento de la metafísica en Strawson parecen convenientes. En primer lugar, es obvio que con Strawson el papel relegado a la metafísica en los círculos analíticos cobra nuevo vigor y pasa a primer plano. Se ha llegado a decir que con Strawson hay un renacer y rejuvenecimiento de la metafísi-

ca, aunque a expensas de Kant. Se podría decir que con Strawson la filosofía analítica pasa de su militarismo anti-metafísico (la función crítica o *pars destruens* del análisis filosófico) a una revisión y construcción de la metafísica *(pars construens* del análisis filosófico). El carácter disolvente en temas metafísicos de los comienzos de la filosofía analítica están muy moderados en Strawson, e incluso viejas cuestiones como individualidad, persona, etc., adquieren de nuevo relevancia.

En segundo lugar, resulta altamente problemática la distinción entre metafísica descriptiva y revisionista. Si Kant es considerado un militante de la metafísica descriptiva, resulta difícil justificar que Kant sólo quiso describir la realidad como manifestada en el entendimiento humano. Todo el problema del noúmeno, la cosa en sí y la libertad humana van más allá de una mera descripción conceptual, pues parece admitido por la mayoría de los intérpretes de Kant que lo que existe fundamentalmente son cosas-en-sí-mismas, aunque no sabemos qué son.

En tercer lugar, si hubiera que describir la metafísica de Strawson muy brevemente, se podría decir que es una metafísica de cosas, muy diferente a otras versiones metafísicas en la tradición analítica, como la de Russell, que es un atomismo lógico de hechos.

VI. EL ACCESO A LA METAFÍSICA DESDE LA TEORÍA DEL SIGNIFICADO

El acceso a la metafísica desde el análisis lingüístico cobra en Dummett un giro menos reduccionista que en Quine. No obstante, la tarea de la filosofía sigue siendo todavía mentalista, en cierto sentido, por cuanto se ocupa de alcanzar una *claridad conceptual* por la cual se piensa el mundo con el fin de llegar a una comprensión del modo como representamos ese mundo en el pensamiento (cf. Dum-mett, 1991, 1-19). De nuevo, el punto de partida de la filosofía es el *análisis lógico de la estructura fundamental del pensamiento,* donde por análisis lógico debe entenderse, en este caso, el llevado a cabo por la lógica matemática.

El modo de acceso a la estructura lógica del pensamiento es el análisis del lenguaje, si bien no es absolutamente necesario para la estrategia de Dummett, pues una doctrina del significado puede trasladarse a una doctrina del pensamiento y viceversa, esto es, «un análisis de la estructura lógica de las sentencias puede convertirse en su paralelo análisis de la estructura del pensamiento» (Dummett, 1991, 3). En este punto, Dummett parece conceder la posibilidad de un vuelco al axioma fundamental de toda la filosofía analítica: la primacía del lenguaje sobre el pensamiento.

La metafísica tiene que habérselas con el concepto de objetividad y realidad, que surgen directamente de una filosofía del pensamiento. Específicamente, el principal objetivo de la metafísica se ciñe a cuestiones en torno a realismo e idealismo, que cubren todas las áreas de las ciencias. Por ejemplo, la discusión entre platonismo, formalismo e intuicionismo en matemáticas; o entre realismo e instrumentalismo en física; así como sobre la realidad del tiempo y el estado ontológico del pasado y futuro como tales, etc. Dummett llega a la conclusión de que «ninguna de las observaciones de los objetos o procesos físicos ordinarios nos dirá si existen independientemente de nuestras observaciones» (Dummett, 1991, 8). De aquí surge la propuesta de Dummett acerca de lo que es el realismo: el realismo no es objeto de descubrimiento sino que es *una doctrina respecto del estado de ciertas proposiciones.* Esto es, el realismo no versa acerca de objetos sino de proposiciones (propuesta muy semejante a la mantenida por Alexius Meinong en su teoría del objeto) (cf. Meinong, 1978b, § 2).

Si el realismo es una cuestión de proposiciones, entonces es obvio que un análisis de la estructura lógica del pensamiento puede arrojar mejor luz acerca de lo que significa el realismo que el estudio directo de lo real. Probablemente uno de los más interesantes y penetrantes puntos de Dummett es el análisis lógico del principio de bivalencia y sus conexiones con el realismo. Según Dummett, una característica común en las teorías realistas es la insistencia en la ley del tercero excluido o principio de bivalencia, a saber, que toda proposición es o bien verdadera o bien falsa: «para toda proposición A, la proposición "A o no A" es lógicamente verdadera». Esto se debe a que, para un realista, una proposición acerca de la realidad física es verdadera no porque se tenga una observación de la realidad física sino porque hay una realidad que existe independientemente de nuestra observación. De aquí un importante problema para el realismo: «si se mantiene el principio de bivalencia, habrá proposiciones de nuestro lenguaje que serán verdaderas incluso si no somos capaces de saber que son verdaderas» (Dummett, 1991, 341). Problema que tiene un paralelo en la famosa discusión de Aristóteles en torno a «la batalla naval» como futuro contingente, en donde el principio del tercero excluido queda en cuestión.

Ahora bien, Dummett nota, «casi todas las variedades de antí-realismo [...] dan lugar al rechazo de la bivalencia» (Dummett, 1991, 10). Por ejemplo, una concepción anti-realista del pasado no supone que toda proposición de pasado sea o bien verdadera o bien falsa, ya que pueden faltar datos de observación para su verdad o falsedad. De igual manera, un fenomenalista no puede suponer que toda proposición acerca del mundo físico sea o bien verdadera o bien falsa, ya que puede que falten los datos observacionales que lo deci-

dan. De aquí una doble conclusión: 1) *el rechazo del realismo conlleva, de alguna forma, el rechazo de la lógica clásica,* y 2) *una teoría metafísica tiene estrechas consecuencias para la lógica.* Desde esta perspectiva, el proyecto lógico-positivista, que consideraba la metafísica como irrelevante, resultaba esconder una vergonzante y críptica metafísica con profundas consecuencias en lógica, por cuanto el fenomenismo era la doctrina apoyada por el positivismo lógico. Esto es, el rechazo de la metafísica implica la presuposición implícita de una metafísica, que tiene efectos prácticos, incluso en un terreno considerado alejado de la metafísica como es la lógica.

Si los problemas metafísicos son inevitables y están implícitos en todas las áreas de nuestro pensamiento, ¿cuál es el método para aclararlos? Dummett propone analizar el problema no desde la metafísica misma, sino desde algo que es mejor conocido por las partes contrincantes, a saber, el *significado* de las proposiciones que se *usan* en la discusión metafísica. El significado viene dado exclusivamente por el modo de usar esas proposiciones. Esta estrategia se funda en la idea de Frege de que los conceptos de significado y verdad están íntimamente conectados. Ahora bien, saber lo que una proposición significa no es lo mismo que saber representar o interpretar ese significado correctamente; o mejor, sabemos lo suficiente de un significado para usarlo en el lenguaje, pero no lo sabemos completamente. Por ejemplo, los físicos saben usar la mecánica cuántica, y su éxito les lleva a confiarse en su verdad, pero sus problemas interminables sobre la interpretación de la mecánica cuántica indican que, aunque la creen verdadera, no conocen su pleno significado (Dummett, 1991, 12-13). En definitiva, para resolver un problema metafísico se ha de aclarar primero el significado de las proposiciones que se usan.

Lo que Dummett llama aclaración del significado se identifica con una descripción del funcionamiento del lenguaje, que constituye la teoría fundamental del significado, que nos proporcionará felizmente los medios para resolver discusiones metafísicas acerca del realismo e idealismo sin —en principio— estar involucrado en teorías metafísicas, esto es, la teoría del significado se presenta como un método sin presuposiciones metafísicas.

Esta teoría del significado funciona del siguiente modo. Las leyes lógicas, que gobiernan una parte del lenguaje, dependen del significado de las proposiciones de esa parte del lenguaje. De aquí que esas leyes pueden ser determinadas desde un modelo correcto del significado de esas proposiciones. Esto es, la teoría del significado determinará cuál es la lógica correcta. Pero debido a la íntima conexión entre lógica y metafísica, la teoría del significado resolverá las disputas metafísicas entre realismo y anti-realismo (Dummett, 1991, 14), o, más específicamente, la teoría del significado decidirá

si las proposiciones de la ciencia implican una teoría de la verdad y una lógica que supone el principio de bivalencia, o si esas proposiciones, para que sean verdaderas, requieren una realidad independiente de su conocimiento.

El acceso lingüístico de la analítica del pensamiento —que es una subdivisión de la lógica— es lo que se ha venido llamando teoría del significado. Esto quiere decir que toda disputa metafísica se deberá resolver dentro de la lógica o, más específicamente, la analítica del pensamiento o teoría del significado. De aquí que Dummett proponga trasladar todos los problemas metafísicos a una teoría del significado (Dummett, 1991, 15). «La base lógica para la investigación de las disputas metafísicas [...] debe permitir todas las posibilidades. No se debe suponer la validez de ningún sistema lógico sino describir cómo surge la elección de diferentes lógicas en el nivel de la teoría del significado, y cómo depende de la elección de una u otra forma general de la teoría del significado» (Dummett, 1991, 18), por eso, «todos los temas metafísicos se tornan cuestiones sobre la teoría del significado correcto en nuestra lengua» (Dummett, 1991, 338). Los problemas metafísicos se resuelven no en el nivel de lo real, sino en el nivel del lenguaje, en su funcionamiento, en su descripción.

Sin menospreciar el indudable valor de los análisis llevados a cabo, hay dos puntos que resultan sorprendentes en el proyecto de Dummett que merecen considerarse. El primero es una excesiva confianza y optimismo en una teoría del significado para resolver las controversias metafísicas: «Resolverá esas controversias sin residuo: no habrá ulterior cuestión metafísica que tenga que ser resuelta» (Dummett, 1991, 14). No hay duda de que una teoría del significado puede ayudar a resolver problemas metafísicos, pero también incrementa otros, como queda manifiesto en el propio proyecto de Dummett. El segundo punto respecto del proyecto de Dummett es la creencia de que una teoría del significado puede desarrollarse sin presuposiciones metafísicas. Si, como Dummett concede, los problemas metafísicos están de un modo u otro en todos los niveles del conocimiento humano, ¿cuál es la razón de privilegiar la teoría del significado sobre otros procedimientos de análisis metafísico? Y si la metafísica es una ciencia de fundamentos últimos, ¿por qué buscar esta investigación fuera de la metafísica cuando fue originariamente establecida para resolver estos problemas? Y si metafísica es lo que Aristóteles llamó filosofía primera, como una ciencia en donde se resuelven las últimas cuestiones, ¿es la teoría del significado una nueva versión de la filosofía primera? Es decir, ¿no se están trasladando los mismos problemas metafísicos a otro lenguaje?

Entre las diversas concepciones de la metafísica, hay un acuerdo casi universal en la filosofía analítica en torno a que la metafísica tiene que habérselas con una visión comprehensiva y holística de la realidad, frente a la visión parcelada de las ciencias, que no buscan una explicación comprehensiva (cf. Pears 1962, 142-144). No obstante, esta visión comprehensiva difiere de la considerada en la metafísica clásica en que aquélla está esencialmente referida a la experiencia humana, mientras que en la otra esta referencia es accidental. Hay también un cierto acuerdo en rechazar el tradicional objeto de la metafísica, el ente en cuando ente (to\ o)/n h)=| o)/n), que se pierde en favor de una estructura inmanente al conocimiento, ya sea un sistema unitario conceptual, un sistema de presuposiciones o una teoría del significado, etc., que supone un profundo cambio dentro del tradicional enfoque de la metafísica, que parece prolongar el *dictum* kantiano.

La lógica de los sentidos del ser en Aristóteles (ser en las categorías, ser *per se* y *per accidens,* ser como verdadero y ser como potencia y acto) es fundamentalmente reducida a un solo sentido: el ser como verdadero o ser veritativo. Si reducimos los diferentes sentidos del ser en Aristóteles a dos, ser como *physis* y ser como *logos,* el giro lingüístico prima el ser como *logos* sobre el ser como *physis,* el ser en las proposiciones sobre el ser en la realidad, en ocasiones entendiendo lo real desde la proposición, otras reduciendo la realidad a un estado de la proposición (Dummett) o dejando lo real en un fondo inalcanzable e inescrutable (Quine).

Hamlyn anota que el giro lingüístico en metafísica tiene un fuerte fundamento en el propio Aristóteles, por cuanto los sentidos del ser son *sentidos,* diferentes *modos de decir* el término «ser» (cf. Hamlyn, 1984, 1-3 y 37-43). Esto implica que primero se ha de investigar los modos de decir antes de conocer lo que es el ser en cuanto ser. Pero esto es incorrecto por cuanto se echa en falta una importante distinción que se hace explícita en los posteriores comentarios a la metafísica de Aristóteles, a saber, la distinción entre intenciones primeras e intenciones segundas. Una intención primera es la dirección directa a un objeto, mientras que la intención segunda es la reflexión sobre una intención primera, como es el caso de la lógica frente a la metafísica, los universales frente a la naturaleza, etc. De esta forma, en la expresión «sentidos del ser» el término «sentido» funciona al modo de una intención primera, mientras que en el giro lingüístico funciona como una intención segunda, esto es, lo considera como un objeto de reflexión.

Es esencial para la metafísica ir directamente al estudio del objeto para el cual fue creada originariamente, el ente en cuanto ente, y

la consideración de los diferentes sentidos de ser o ente. En los comienzos del positivismo lógico, Carnap sólo consideró tres funciones equívocas del término «ser»: ser como cópula, ser como identidad y ser como existencia. Consideró que sólo el último debería ser llamado «ser» para evitar confusiones con los otros usos equívocos. En esta misma línea Blackburn (cf. Blackburn, 1994, 40, voz *being)* describe el término «ser» como todo lo que es real y nada de lo que es irreal y como un término sin utilidad alguna en filosofía, que por lo general da lugar a sentencias mal formadas, sin ningún beneficio. Esto es especialmente cierto cuando se considera el término ser como un nombre sustantivo, pues no hay un objeto que corresponda a este nombre. Es obvio que toda la sofisticación aristotélica de los sentidos del ser está diluida.

Con el avance de la filosofía analítica ha habido una cierta recuperación de importantes sentidos del ser como «el ser en las proposiciones» y «el ser en la realidad», o, también, «ser veritativo» y «ser categorial», rompiendo la tradición positivista de que ser sólo tiene el sentido de existencia real, o que los sentidos del ser sólo tienen la unidad de equivocidad. La filosofía analítica actual parece debatirse entre una concepción monolítica del término «ser» heredada del positivismo lógico y la ruptura de este paradigma abriendo la posibilidad a una concepción no equívoca, como tampoco unívoca, de los diferentes sentidos de ser, tan esencial para la metafísica.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE NOMBRES